jean-paul

SARTRE

OBRA INÉDITA

O que é a subjetividade?

UM DOS TEMAS MAIS IMPORTANTES DA FILOSOFIA NA VISÃO DE UM DOS MAIORES PENSADORES DO SÉCULO XX

o que é a subjetividade?

jean-paul

SARTRE

O que é a subjetividade?

Tradução de Estela dos Santos Abreu

Prefácio de Michel Kail e Raoul Kirchmayr

Posfácio de Fredric Jameson

Título original: *Qu’est-ce que la subjectivité?*

Editora Nova Fronteira Participações S.A.
Rua Nova Jerusalém, 345 – Bonsucesso – 21042-235
Rio de Janeiro – RJ – Brasil
Tel.: (21) 3882-8200 – Fax: (21) 3882-8212/8313

CIP-Brasil. Catalogação na publicação
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ

Sartre, Jean-Paul, 1905-1980
O que é a subjetividade? / Jean-Paul Sartre ; [tradução Estela dos Santos Abreu]. - 1. ed. - Rio de Janeiro : Nova Fronteira, 2015. 160 p.

Tradução de: Qu’est-ce que la subjectivité?
ISBN 978.85.209.2317-7

1. Subjetividade. 2. Sujeito (Filosofia) - Aspectos psicológicos. I. Título.

15-21448

CDD: 150.195
CDU: 159.964.2

Sumário

Prefácio

Consciência e subjetividade

Michel Kail e Raoul Kirchmayr

Quando, em dezembro de 1961, em Roma, Sartre proferiu uma conferência a convite do Instituto Gramsci, ele acabara de publicar, em abril de 1960, a *Crítica da razão dialética*, fundamental obra filosófica que estabelece um confronto com o marxismo a partir de uma apreciação paradoxal: o marxismo estagnou[1] *e* constitui o horizonte insuperável do nosso tempo.[2]

Por que essa conferência ocorreu em Roma e não em Paris? Sartre não tinha nenhuma possibilidade de ser convidado pelo Partido Comunista Francês: ao condenar, em 1956, a intervenção soviética na Hungria, teve de abdicar do papel de "companheiro de jornada" que adotara desde 1952. Em contrapartida, o Partido Comunista Italiano, em busca de abertura cultural e intelectual, continuou atento à obra de Sartre. O politicólogo Marc Lazar reiterou que, se o PCF reservava aos intelectuais, na melhor das hipóteses, o papel de especialistas, o PCI lhes favorecia a intervenção na definição da própria política: "A despeito dos conflitos que surgem em certos períodos entre a direção e os intelectuais como, por exemplo, durante a Guerra Fria, as reflexões dos estudiosos, sobretudo as que surgem no âmbito dos Institutos Gramsci, contribuem para a elaboração da política do Partido. Essa presença dos intelectuais, quase sempre filósofos ou historiadores, junto à direção do Partido favorece a eclosão de discussões teóricas ou culturais internas."[3] O Instituto Gramsci de Roma, em particular, funciona como "um verdadeiro laboratório de ideias para a direção do Partido".[4] Assim, compreende-se que tal instituto desejasse ouvir o autor da *Crítica da razão dialética*.

Desde o início de sua intervenção, Sartre procurou pôr a subjetividade no âmago da análise marxista para lhe devolver o vigor perdido. Ao mesmo tempo, fez uma crítica virulenta a Lukács, embora o principal livro desse autor, *História e cons-*

ciência de classe (1923), fosse visto, na época e ainda hoje, como satisfazendo esse propósito.

Lukács é sem contestação um autor presente na reflexão sartriana. Em "Questão de método",[5] Sartre refere-se à obra de Lukács *Existencialismo ou marxismo*[6] (1948), que citou erroneamente como *Existencialismo e marxismo* (lapso saboroso e significativo para as nossas observações). Nesse livro, de elaboração medíocre, Lukács denuncia no existencialismo, essencialmente sartriano, uma nova encarnação do idealismo que não passa de arma ideológica manipulada pela burguesia a fim de garantir a sua legitimidade. Lukács exime-se, sem convencer, de qualquer cientismo e afirma desenvolver um materialismo não mecanicista na medida em que a essência das realidades não é considerada estaticamente, mas em evolução. O que não impede que caia no mecanicismo, visto que cada estágio da evolução é refletido passivamente pela consciência.

Cabe, porém, notar que, durante os anos 1960 e 1970, os leitores franceses estavam mais interessados por *História e consciência de classe*,[7] livro de alta qualidade filosófica, que o prefaciador francês apresentou como "um livro maldito do marxismo", comparável à obra de Karl Korsch *Marxisme et philosophie*.[8] Condenação lançada com a mesma força tanto pelo marxismo ortodoxo, que acusava Lukács e Korsch de revisionismo, de reformismo e de idealismo, quanto pela social-democracia. Essas críticas feitas a Lukács e Korsch eram inspiradas, como lembra K. Axelos, pelo culto do cientismo, do objetivismo das ciências da natureza, sustentado pela vulgar definição realista da verdade como adequação das representações aos objetos que estão fora delas.

O projeto de Lukács consistia em abranger a *totalidade* da experiência social e histórica que se desenvolve por meio da práxis social e da luta de classes. A categoria que favorece a compreensão de tal processo seria a *mediação*, que garante o vínculo entre a imediatidade embutida na facticidade e a totalidade em devir, autorizando uma superação permanente. O Partido, provido de uma "vontade total consciente", está apto a unificar teoria e práxis, a determinar a *forma* (*Gestalt*) da consciência de classe proletária. Por isso, Lukács se dedicou à análise da *reificação*, que transforma tudo o que existe em mercadoria e atribui tudo o que existe a uma "pseudo-objetividade racionalista" ou a uma "pseudossubjetividade idealista". O mundo, totalidade gerada pela produção humana, ergue-se como estranho diante da consciência. O modo de produção capitalista leva a reificação ao paroxismo, cabendo ao proletariado a tarefa de dar fim a tudo isso graças ao Partido.

No texto intitulado "A consciência de classe",[9] Lukács introduz a noção de *possibilidade objetiva*: "Ao remeter a consciência à totalidade da sociedade,

descobrem-se os pensamentos e sentimentos que os homens *teriam tido*, em determinada situação vital, *se tivessem sido capazes de perceber perfeitamente* essa situação e os interesses dela decorrentes tanto em relação à ação imediata como em relação à estrutura, idêntica a esses interesses, de toda a sociedade; descobrem-se, portanto, os pensamentos etc., que são conformes à sua situação objetiva.[10] O autor especifica que tais situações se apresentam em número limitado, mas então a reação racional adequada que deve ser conferida a esse tipo de situação, modelado pelo processo de produção, nada mais é que a consciência de classe que comanda a ação historicamente decisiva da classe como totalidade. É também importante não confundir a consciência de classe com a consciência psicológica de proletários individuais ou de sua massa, porque ela é "*o sentido, tornado consciente, da situação histórica da classe*".[11] A consciência de classe surge com a lógica da adjudicação, ela é "imputada"[12] aos interesses de classe. Como epígrafe do seu texto, Lukács escolheu uma citação de Marx e Engels, também referenciada por Sartre: "Pouco importa o que este ou aquele proletário, ou até todo o proletariado, *imagina* momentaneamente como finalidade. Só importa aquilo *que ele é* e o que ele será historicamente obrigado a fazer em conformidade com esse *ser*."[13]

Tais análises levaram Lukács a acusar os "marxistas vulgares" de não terem entendido que a compreensão da essência da sociedade é para o proletariado, e apenas para ele, uma arma decisiva, exclusividade que deve à "função única" que a consciência de classe preenche para ele: ela torna o proletariado capaz de apreender a sociedade a partir do centro, como um todo coerente, e de, ao mesmo tempo, agir de modo central; a consciência de classe proletária reconcilia a teoria com a prática.

Em um livro no qual critica Sartre severamente,[14] Merleau-Ponty aceita de modo favorável as teses de Lukács,[15] a quem felicita por manter contra seus adversários "um marxismo que incorpora a subjetividade à história sem fazer disso um epifenômeno".[16]

O que relatamos sobre a argumentação de Lukács e essa opinião de Merleau-Ponty acabaram satisfazendo Sartre e levaram-no a reconhecer Lukács como um pensador da subjetividade, adversário de um marxismo que se contenta com pôr em movimento, dito dialético, as condições, ditas objetivas. Sobretudo porque Sartre destaca a pertinência do diagnóstico de Lukács referente ao marxismo parado, um idealismo voluntarista, e porque compartilha com o filósofo húngaro a temática da consciência e da totalidade.

De onde vêm as reticências sartrianas? Em sua conferência, Sartre apresenta a subjetividade sob os dois traços do não saber e do ter-de-ser. Duas características

conhecidas dos leitores e leitoras de *A transcendência do ego* (1936) e de *O ser e o nada* (1943), sensíveis com certeza à admirável continuidade das inspiradoras intuições da obra de Sartre.

A ênfase é posta no não saber, a fim de desfazer o *status* privilegiado que a filosofia do sujeito concede à reflexão como aquilo que caracteriza a consciência. A consciência, destaca o filósofo, é por definição consciência de si, *logo*, consciência de si não reflexiva; como a consciência de si refletida é intermitente, seria, de fato, admitir entre os momentos de reflexão o absurdo de uma consciência inconsciente. Em outras palavras, a consciência de si não é o conhecimento de si. O ter-de-ser é o modo de ser da consciência, que é assim um existente. O sujeito é, já a consciência não é conduzida por nenhum ser, porque ela é, explica Sartre, um absoluto, um absoluto de existência. A consciência não é de modo algum a consciência de um sujeito. Se assim fosse, ela só teria a função de refletir o ser do sujeito (na filosofia do sujeito, a consciência de si é necessariamente uma consciência de si *refletida*, isto é, uma consciência que retorna ao ser do sujeito). A consciência não é a consciência de um sujeito porque, na ordem conceptual elaborada por Sartre, a consciência vem substituir o conceito de sujeito. Esta formulação ainda é aproximativa, pois a consciência não vem ocupar o lugar do sujeito, ela redesenha a geografia que a filosofia do sujeito havia instituído. O que não percebem os autores que, desatentos, observam que Sartre instilou certa dose de subjetividade em um ambiente lugubremente objetivista.

O tema do ter-de-ser põe a reflexão sartriana em uma perspectiva nitidamente antinaturalista, perspectiva que foi previamente sistematizada, trabalhada com grande profundidade, por Simone de Beauvoir em sua obra-mestra, *O segundo sexo*. O ter-de-ser sartriano não entra, convém assinalar, no esquema aristotélico da potência e do ato, o qual requer a posição prévia de um possível provido de todas as determinações do ser, com exceção da realização. Esse ser possível, assumido pela causa formal na famosa teoria das quatro causas, contém uma essência: "A essência é o primeiro princípio interior de tudo o que faz parte da possibilidade de um objeto."[17] Ora, o essencialismo comanda uma articulação específica entre o necessário, o real e o possível.

Se a essência circunscreve esse possível, este nada mais é que o princípio do ser; ele é o primeiro de direito e de fato. O real fica então confinado ao papel de intermediário, é o meio no qual o necessário desenvolve seus efeitos, que assim revela a sua coincidência com o possível. Seu papel fica restrito ao de um fazer-valer, de uma ocasião, a ocasião da atualização de uma potencialidade. Sartre opõe-se com clareza: "O ser-em-si não pode 'ser em potência' nem 'ter potências'. Em-si é o que é, na plenitude absoluta de sua identidade. A nuvem não é 'chuva em potencial'; é, em si, certa quantidade de vapor de água que, em dada

temperatura e dada pressão, é rigorosamente o que é. O em-si está em ato."[18] Para que exista o possível no mundo, é preciso que ele seja introduzido por um ser que é para si mesmo seu próprio possível, o ser-para-si, a consciência.

É bastante significativo que, nessa conferência, Sartre tenha sido tão cuidadoso ao esclarecer o vínculo entre o não saber, ou a consciência de si pré-reflexiva, e o ter-de-ser, no exato momento em que ele tem o projeto de definir a condição *materialista* da subjetividade. "Eis uma primeira característica essencial da subjetividade: se a subjetividade é, por definição, não saber, mesmo no nível da consciência, é porque o indivíduo, ou o organismo, tem de ser o seu ser."[19] O que leva apenas, acrescenta Sartre, a duas possibilidades: uma consiste em ser seu ser material, como no caso (limite) do sistema material puro, o défice lá estando simplesmente; a outra, procurando modificar o conjunto a fim de assegurar sua manutenção, como no caso da práxis. Entre as duas, há a *condição de interioridade* no sentido em que o todo não é algo dado que se trataria de preservar quando ameaçado, mas algo que convém *sempre* preservar, porque nunca é dado definitivamente.

Sartre afirma assim, por um lado, que a interioridade é uma condição e, por outro, que o todo tem de ser; em outros termos, que ele está sempre em curso de totalização, até mesmo quando se trata de um todo orgânico. Essas duas proposições levam a reconhecer na interioridade o que poderíamos chamar de "condicionante-condicionado". Um *condicionado* porque o todo que não é dado só pode perdurar se for animado por uma tendência muito ligada à construção do todo: "O todo é, na realidade, uma lei de interiorização e de reorganização perpétua; *equivale a dizer que o organismo é mais uma totalização do que propriamente um todo*; o todo só pode ser uma espécie de autorregulação que causa perpetuamente essa interiorização. A totalização se dá pela intervenção do exterior que perturba, que muda; o sujeito hemiopióptico é um exemplo disso.[20] O todo, em resumo, não é diferente da pulsão geral. A pulsão e a necessidade são a mesma coisa. Não há *primeiro* necessidades, há uma necessidade, que é o próprio organismo como exigência de subsistir.[21] Esse condicionamento que afeta a interioridade não deve ser traduzido em termos deterministas, o que suporia que o todo está definido e confere à interioridade este ou aquele conteúdo, mas sim que deve ser compreendido como se ele solicitasse a interioridade — ou melhor, o processo de interiorização — a fim de prolongar-se como totalização em curso. Um *condicionante* porque o todo, em perpétuo curso de totalização, só pode existir graças ao processo de interiorização. Ter-de-ser, interiorização, totalização são sinônimos e pertencem à ordem da existência:[22] "Ora, essa unidade prática e dialética que persegue o grupo e o obriga a negá-la pelo seu próprio esforço de integração é simplesmente o que chamamos *a*

existência."[23]

Decerto os elementos aqui apresentados são agora suficientes para melhor apreciar o interesse e a atualidade dessa conferência. Para tal, convém integrar a discussão que a argumentação sartriana provocou entre os intelectuais italianos então presentes. Os que aderem mais à fenomenologia seguiram Sartre até o fim e compreenderam perfeitamente o objetivo de sua apresentação, como se vê, por exemplo, na intervenção de Valentini. Mas a maioria, atenta certamente ao discurso filosófico de Sartre (o que constitui uma exceção, se comparada aos comunistas franceses), ainda não conseguiu abandonar a ideia, ou melhor, o sentimento de que abandonar a postura objetivista equivaleria a renegar a opção materialista e sujeitar-se à ideologia burguesa.[24] Por isso, aceitam uma dose de subjetivismo, sem conseguir renunciar à base objetivista do materialismo e também sem compreender que continuam prisioneiros da dualidade sujeito/objeto. Podem ser sensíveis à solução hegeliana proposta por Lukács porque ela lhes permite continuar a crer nessa dualidade, sempre encarando com serenidade a sua superação, visto que, como se sabe, a superação dialética conserva o que foi superado. Tal apego ao objetivismo tem, sobretudo, como razão desarmar o temor provocado pelo antinaturalismo, que parece proceder a uma desrealização ao reivindicar uma desnaturalização. Embora o antinaturalismo não sustente em nenhuma hipótese que não haja dado, mas afirme que esse dado não deve ser interpretado em termos de natureza. E ainda observa que, quando esses termos não são solicitados, o dado é infinitamente mais rico porque, como já indicamos, ele é relacional.

Ora, para Sartre, o filósofo húngaro peca com certeza por excesso de hegelianismo. Seja qual for a sua proclamada recusa do objetivismo, ele continua a pensar a história com a ajuda da ideia reguladora de uma filosofia da história, que ordena a história real segundo o princípio do transcendentalismo, do modo como a argumentação kantiana organiza os fenômenos sob as categorias do entendimento. A filosofia da história antecipa, definitivamente, a história real, ela delimita o possível dessa história, ela é essa história em sua essencialidade. Só com referência à filosofia da história é que pode ser construída e legitimada a noção de "possibilidade objetiva". A subjetividade é então convocada (entenda-se no uso desse termo o tom de imposição), a título de "consciência de classe", outorgada ou imputada, sob o pretexto de efetivar a possibilidade escrita nos céus pela filosofia da história. A consciência, no caso proletária, tem de ser essa consciência possível que lhe é reservada pela filosofia da história. "Convém jamais ignorar a distância que separa o nível de consciência dos operários, mesmo os mais revolucionários, da verdadeira consciência de classe do proletariado."[25]

Esse ter-de-ser da consciência descrita por Lukács é bem diferente do ter-de-ser que constitui o ser mesmo da consciência, segundo Sartre: o que a consciência proletária de Lukács tem de ser está fora dela, uma norma que ela precisa encontrar. Ao que convém acrescentar que a consciência proletária pode ser assim marginalizada por causa do lugar que o processo de produção impõe (segunda restrição) ao proletariado. Equivale a dizer que tal consciência se vê estritamente enquadrada, embaixo, pelo determinismo econômico e, no alto, pelo ideal da consciência possível. Como imaginar que tal cons-
ciência terá força de extirpar-se do seu real para coincidir com o seu possível? A esse respeito, Lukács evoca "a questão da transformação interna do proletariado".[26] No entanto, o quadro conceptual no qual ele encerra a consciência não deixa margem a que essa consciência dê provas de autonomia. Aliás, em "A reificação e a consciência do proletariado", o capítulo central do seu livro, Lukács põe a atividade da consciência em limites muito estreitos (em perfeita coerência com os pressupostos de sua análise, acrescentamos nós): "Não é, portanto, algo que o proletariado invente ou 'crie' a partir do nada, e sim *a consequência necessária do processo de evolução em sua totalidade*; porém, esse elemento novo continua sendo uma possibilidade abstrata para só tornar-se realidade concreta quando o proletariado o elevar à sua consciência e o tornar prático. Mas tal transformação não é apenas formal, pois *a realização de uma possibilidade, a atualização de uma tendência* implicam justamente a transformação objetiva da sociedade, a transformação das funções de seus momentos e, assim, a transformação, tanto de estrutura quanto de conteúdo, do conjunto dos objetos particulares.[27] As observações acima em itálico só têm como sentido e função resolver o problema antes mesmo de formulá-lo; ou seja, de esvaziá-lo.

Lukács não pode conceber a história sem o pressuposto de uma filosofia da história, sem o pressuposto de uma totalidade já fechada, de uma totalidade dos possíveis à espera de sua atualização. Confrontada com tal totalidade, a subjetividade não deixa de ser concebida nos termos da clássica filosofia do sujeito, os termos de uma reflexividade cuja vocação é assumir, também de modo dialético, o ser dessa totalidade. Se a argumentação de Lukács é qualificada por Sartre de "dialética idealista", é no sentido em que essa dialética está privada de real eficácia, visto que ela só garante a atualização de uma totalidade que já lá está e confina a subjetividade no papel de espectadora de um processo predeterminado. Se ele critica, além disso, o seu "idealismo voluntarista", é porque o filósofo húngaro só pode fazer intervir a subjetividade para que ela aceite estoicamente a dupla necessidade instalada por uma filosofia da história, antes da sua entrada em cena. Como Sartre demonstrou de maneira decisiva que a vontade é secundária em relação à liberdade, a valorização da

vontade só pode ocorrer em detrimento da liberdade. O que define o voluntarismo cuja vacuidade foi demonstrada por Sartre.[28]

Tentemos reforçar essa constatação teórica com uma constatação política.

A burguesia impôs-se como classe emancipadora, denegrindo os privilégios que a nobreza se concedia hereditariamente. Mas nem por isso acabou com os privilégios.

Simone de Beauvoir anunciava assim, na apresentação de *Privilèges*: "Escritos em épocas diversas e com perspectivas diferentes, esses ensaios respondem à mesma pergunta: como os privilegiados podem pensar a sua própria situação? A antiga nobreza ignorou esse problema: ela defendia seus direitos, servia-se deles sem procurar legitimá-los. Ao contrário, a burguesia ascendente forjou para si uma ideologia que favoreceu a sua libertação; tornada classe dominante, ela não podia pensar em repudiar a herança dessa classe. Mas todo pensamento busca a universalidade: justificar de modo universal a posse de vantagens particulares não é uma empreitada fácil."[29] A mira do universal introduz uma incerteza quanto à legitimidade da posição dominante da burguesia. Então, a tentação é denunciar uma contradição entre a vocação emancipadora da burguesia, que articulou a sua consciência de si sobre o universalismo da filosofia das Luzes, e a posição dominante, que garante a satisfação de seus interesses particulares e egoístas. Mas isso é esperar da lógica da emancipação mais do que ela pode produzir a título de consequências. Essa lógica é dual e só pode operar por um emancipador que conceda a liberdade àquela ou àquele que ele julgue digno de ser emancipado, segundo critérios que lhe são próprios. O(A) impetrante recebe a liberdade cuja característica é, então, a de uma qualidade concedida, e não a do ser de uma consciência que tem de ser. Desse modo, o emancipado é um sujeito nos dois sentidos do termo, o de um ser capaz de usar a liberdade (instrumento que a emancipação lhe proporcionou) e o de um sujeito vassalo, como o súdito do rei, e agora súdito do emancipador. Nesse sentido, está de acordo com a lógica da emancipação que o emancipador conserve seus privilégios. A norma da emancipação gravita na mesma rede conceptual do "sujeito" da filosofia do sujeito. O qual está de fato assimilado a um suporte de qualidades ou de atributos, entre os quais o da liberdade. O emancipador pode doar a liberdade a um tal sujeito assim como um deputado prende a medalha de honra no paletó do colaborador dedicado. A liberdade fica então rebaixada ao nível da vontade e condenada à impotência do voluntarismo.

Se essa lógica devesse ser perturbada, seria necessário fazer apelo a uma nova lógica, a da autoemancipação, a qual requer o antinaturalismo como pressuposto filosófico, uma vez que o ser (auto)emancipado se constrói no e pelo processo de emancipação, e não é, como no caso da figura da emancipação, previamente antecipado pela vontade emancipadora do emancipador ou em um possível

anunciado por qualquer filosofia da história. De modo mais rigoroso, ela implica o materialismo antinaturalista que Sartre está elaborando e, no qual, a dimensão materialista serve para identificar uma situação de exploração e o anaturalismo serve para reservar o desígnio dos possíveis a um ato de liberdade. Esses dois momentos não devem ser separados no tempo e sim convocados simultaneamente. O marxismo pode delinear um horizonte intransponível se for visto como ocasião para propor a questão do materialismo, a qual, como Sartre nos adverte, só dará todos os seus frutos se for inspirada por uma opção antinaturalista intransigente. Não basta enxertar a subjetividade no organismo marxista, sempre capaz de provocar rejeição; é preciso refundar o materialismo a partir de uma compreensão antinaturalista da subjetividade a fim de que a filosofia materialista permaneça fiel à sua vocação, a de filosofia da liberdade.

Nota sobre a presente edição

A conferência que Sartre pronunciou em Roma no dia 12 de dezembro de 1961, por ocasião do encontro com intelectuais italianos, comunistas e simpatizantes do Partido Comunista Italiano, organizada no Instituto Gramsci, em 12, 13 e 14 de dezembro, já foi objeto de duas publicações. Uma em italiano, na revista *Aut Aut* (nº 136-137, julho-outubro de 1973) com o título "Soggettività e marxismo",[30] e a outra em francês, na revista de Sartre *Les Temps Modernes* (nº 560, março de 1993), com o título "La Conférence de Rome, 1961. Marxisme et subjectivité".[31] Essas duas versões foram estabelecidas, uma independente da outra, a partir da retranscrição da gravação da conferência de Sartre; os editores de *Aut Aut* propuseram uma tradução em italiano. Para publicar essa conferência em *Les Temps Modernes*, nós (MK) também utilizamos essa retranscrição, que nos foi entregue pelo filósofo húngaro Tibor Szabó, introduzindo algumas modificações sintáxicas a fim de facilitar a leitura. As diferenças entre as duas versões são mínimas e não se prestam a interpretações divergentes.

Se, em sentido estrito, não se trata de um texto de Sartre, visto que o manuscrito já não existe ou não foi localizado e que as fitas de gravação da conferência de Sartre desapareceram, o fato é que, pela argumentação e pela temática, trata-se sem dúvida de um texto sartriano.

Como o texto já foi publicado, em italiano e em francês, por que preparar esta nova edição? Porque, após essas publicações, tivemos acesso a um elemento novo: a retranscrição das discussões provocadas pela conferência de Sartre durante o dia 12 de dezembro e nas manhãs dos dias 13 e 14 de dezembro, com as intervenções de Paci, Luporini, Lombardo-Radice, Colletti, Della Volpe, Valentini, Semerari, Piovene, Alicata, Cardona e as respostas de Sartre.[32] É evidente que a maioria dos interlocutores italianos de Sartre

intervieram em francês — em raros casos, houve os que pediram desculpas a Sartre por falarem em italiano —; o que significa que a retranscrição dos debates em italiano é quase sempre uma tradução. Da nossa parte, efetuamos a tradução em francês com o cuidado de respeitar sobretudo o espírito do texto, em detrimento, às vezes, da letra que não era de todo clara.

Não publicamos toda a discussão, o livro teria ficado muito extenso. Nosso critério de seleção foi reter os elementos e os momentos da discussão que ajudam a precisar, e até enriquecer, a argumentação de Sartre. As intervenções que, em relação a esse critério, soam como digressões ou discussões específicas dos intelectuais italianos, foram eliminadas.[33]

1 "O marxismo estagnou: precisamente porque essa filosofia pretende modificar o mundo, porque visa "ao devir-mundo da filosofia", porque é e pretende ser *prática*, nela ocorreu uma verdadeira cisão que pôs a teoria de um lado e a práxis do outro" (Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique* [1960], Paris, Gallimard, 1985, p. 31).

2 "Ele [o marxismo] continua sendo, portanto, a filosofia de nosso tempo: é insuperável porque as circunstâncias que o engendraram ainda não foram ultrapassadas. [...] Mas a proposição de Marx parece-me uma evidência insuperável *enquanto* as transformações das relações sociais e os progressos da técnica não tiverem libertado o homem do jugo da escassez" (ibid., p. 36 e 39).

3 Marc Lazar, *Maisons rouges. Les Partis communistes français et italiens de la Libération à nos jours*, Paris, Aubier, 1992, p. 257-258.

4 Ibid., p. 114.

5 Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, op. cit., p. 30.

6 Georges Lukács, *Existentialisme ou marxisme*, trad. do húngaro por E. Kelemen, Paris, Nagel, 1948.

7 Traduzido do alemão por Kostas Axelos e Jacqueline Bois, Paris, Les Éditions de Minuit, 1960, prefácio de K. Axelos. Esse livro, publicado em alemão em 1923, contém estudos redigidos entre 1919 e 1922.

8 Também publicado em 1923, em francês, pela Éditions de Minuit.

9 *Histoire et conscience de classe*, op. cit., p. 67-102.

10 Ibid., p. 73.

11 Ibid., p. 99.

12 A expressão alemã *zugerechneten Bewusstsein* é traduzida por "consciência adjudicada", mas também por "consciência imputada". Convém lembrar que a adjudicação é uma "venda forçada".

13 *La Sainte famille ou critique de la critique critique. Contre Bruno Bauer et con-*

sorts, 1845, *Karl Marx*, *Œuvres III, Philosophie*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1982, p. 460.

14 Maurice Merleau-Ponty, "Sartre et l'ultra-bolchevisme", in *Les Aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955, p. 131-271.

15 "Le Marxisme 'occidental'", in ibid., p. 43-80.

16 Ibid., p. 57.

17 Emannuel Kant, *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1952, p. 7, nota 1.

18 Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant* [1943], Paris, Gallimard, 1965, p. 142.

19 Ibid.

20 Exemplo que Sartre desenvolve na conferência.

21 *L'Être et le néant*, op. cit., p. 27.

22 A fim de evitar qualquer confusão, convém destacar que essa tese de Sartre, que define o estatuto da subjetividade, é formulada com base em uma crítica repetida, em todo o texto da *Crítica da razão dialética*, à "ilusão organicista", tentação permanente do grupo: "O grupo é obcecado pelas significações organicistas porque está submetido a essa lei rigorosa [a de uma totalização perpetuamente remanejada e perpetuamente falha]: se ele conseguisse — mas isso é impossível — dar-se a unidade orgânica, ele seria por isso mesmo hiperorganismo (porque seria um organismo que se produziria a si mesmo, segundo uma lei prática que excluísse a contingência); mas como esse estatuto lhe é rigorosamente proibido, ele permanece *como totalização e como ser* aquém do organismo prático e como um de seus produtos" (Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, op. cit., p. 631).

23 Ibid., p. 653.

24 A discussão sobre a poesia é, a esse respeito, apaixonante.

25 *Histoire et conscience de classe*, op. cit., p. 106.

26 Ibid.

27 Ibid., p. 252 (o grifo é nosso).

28 "Mas não é só: a vontade, longe de ser a manifestação única ou pelo menos privilegiada da liberdade, pressupõe, ao contrário, como todo acontecimento do para-si, o fundamento de uma liberdade originária para poder constituir-se como vontade. A vontade coloca-se, de fato, como decisão refletida em relação a certos fins. *Mas esses fins não são criados por ela"* (Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, op. cit., p. 497-498. O grifo é nosso). Isolada da liberdade original, a vontade é incapaz por si só de promover fins, porque a sua única competência é ser gestora de meios, a ponto de ela reconhecer a ordem das verdades e dos valores apoiada pela vontade divina ou de responder às exigências de uma ordem econômica considerada necessária. O voluntarismo político com o qual se conta para dourar a pílula política é, na verdade, sinônimo de impotência e de submissão a uma ordem transcendente, pelo alto (divina) ou pelo baixo (natural).

29 Simone de Beauvoir, *Privilèges*, Paris, Gallimard, Les Essais LXXVI, 1955, p. 7. Sobre essa noção de privilégio e o uso diferenciado que dela faz Simone de Beauvoir, ver Geneviève Fraisse, *Le Privilège de Simone de Beauvoir*, seguido
de *Une Mort si douce*. Arles, Actes Sud, 2008. Cabe referência à nossa resenha desse livro: Michel Kail, *Travail, Genre et Sociétés*, Paris, La Découverte, 2012/2, n. 28, p. 212-214.

30 *Aut Aut*, importante revista italiana de filosofia, foi fundada em 1951 e é dirigida por Pier Aldo Rovatti. O número que contém o texto da conferência de Sartre é apresentado como um "*fascicolo speciale*" sob o título "Sartre dopo la *Critique*" (Sartre após a *Critique*). O texto de Sartre está publicado nas páginas 133-151 e, elementos da discussão que ocorreu, nas páginas 152-158.

31 Texto precedido de uma apresentação de Michel Kail, "Introduction à la conférence de Sartre, La conscience n'est pas sujet" (p. 1-10), e seguido de uma nota de Tibor Szabó, "Nota anexa, Sartre, l'Italie et la subjectivité" (p. 40-41). Aproveitamos esta nota para agradecer muitíssimo a Claude Lanzmann, diretor da revista, por nos ter generosamente autorizado a republicar o texto dessa conferência na presente edição.

32 A gravação dessas comunicações também desapareceram. Agradecemos profundamente a Paolo Tamassia, que recuperou e nos entregou a transcrição datilografada das discussões no Instituto Gramsci, e a Gabriella Farina, que facilitou a relação com esse instituto. Ambos são eminentes representantes dos estudos sartrianos na Itália.

33 Ocasião também de agradecermos a nosso editor, Nicolas Vieillescazes, que, com grande pertinência e entusiasmo, foi o propulsor e participante desta publicação.

Marxismo e subjetividade

O problema que nos interessa é o da subjetividade no âmbito da filosofia marxista, a fim de ver, a partir dos princípios e das verdades que constituem o marxismo, se a subjetividade existe, se apresenta interesse ou se é simplesmente um conjunto de fatos que podem ficar fora de um grande estudo dialético do desenvolvimento humano. Gostaria de mostrar como, a partir de Lukács, por exemplo, a má interpretação de certos textos marxistas ambíguos pode permitir o que chamarei de dialética idealista que deixa o sujeito de lado, e como essa posição é muito perigosa até para o desenvolvimento do conhecimento marxista.

Fica acertado que não vamos, de início, falar do sujeito e do objeto, e sim da objetividade, ou objetivação, e da subjetividade, ou subjetivação. O sujeito é outro problema, problema mais complexo; mas eu queria que guardássemos esta ideia: quando se fala de subjetividade, fala-se de certo tipo, como veremos, de ação interna, de um sistema, de um sistema em interioridade, e não de uma relação imediata com o sujeito.

Se a filosofia marxista for considerada superficialmente, poderá receber o nome de pan-objetivismo, isto é, que o dialético marxista só se interessa, aparentemente, primeiro pelo que é realidade objetiva, e, de fato, certos textos muito profundos de Marx podem ser mal interpretados, como, por exemplo, o bem conhecido *A sagrada família*: "Pouco importa o que este ou aquele proletário, ou até todo o proletariado, *imagine* momentaneamente como finalidade. Só importa *aquilo que ele é* e o que será historicamente obrigado a fazer em conformidade com esse *ser*."[34] Aqui, pareceria que o subjetivo aparece do lado da representação, a qual, em si, não tem nenhum interesse, pois a realidade profunda é o processo que faz do proletariado o agente da destruição da burguesia e o obriga a ser esse agente *realmente*: realmente, quer dizer, de modo objetivo e nos fatos; e outros textos podem ir ainda mais longe fazendo crer que o subjetivo nem tem a importância de uma representação que pertenceria ao sujeito ou a um grupo de indivíduos, visto que ele desaparece completamente como tal. Lembremos o texto de *O Capital*[35] que indica que a forma final das

relações econômicas tais como se mostram em sua superfície, na existência real e, por conseguinte, também na representação pela qual os portadores e os agentes de suas relações procuram ter delas uma ideia clara, é bem diferente, e de fato contrária, de sua forma interna, essencial porém oculta, e do conceito que lhes corresponde naturalmente no plano da realidade econômica tal como ele a descreve: nenhuma dificuldade, todo mundo está de acordo. Mas a ambiguidade da formulação pode ter enganado alguns, como Lukács, porque a subjetividade parece sumir completamente: nesse texto as aparências são tão objetivas e reais quanto o fundo, produzidas como são pela situação econômica, pelo processo econômico.

Tomemos, por exemplo, a reificação que não é um elemento pertencente ao fundo, mas produzido pelo fundo, pelo processo do capital, ou ainda a fetichização da mercadoria que faz com que a mercadoria apareça como tendo certas propriedades que ela não tem. Essa fetichização da economia aparece como resultado direto do processo do capital e, por conseguinte, quando vemos uma mercadoria fetichizada, quando nós mesmos, embora alertados pela teoria marxista, tomamos essa mercadoria que vamos comprar como fetichizada, quando a consideramos um fetiche, limitamo-nos a fazer o que a realidade exige que façamos, pois, em certo nível, ela é objetiva e realmente fetichizada. Nesse momento, como se percebe, a realidade subjetiva parece sumir completamente, pois o portador das relações econômicas as realiza como deve realizá-las, no nível em que ele se encontra, e a ideia que ele tem delas limita-se a refleti-las no mesmo nível em que se encontra a práxis; ou seja, que o negociante e o comprador nesse nível imediato tomarão essa mercadoria como fetichizada, mesmo que o economista ou o marxista, em outro plano, percebam que essa fetichização é, na realidade, uma transformação decorrente do processo do capital. Por isso, alguém como Lukács pode propor uma teoria da consciência de classe inteiramente objetiva, segundo uma dialética objetiva e, se ele parte da subjetividade, será apenas para remetê-la ao sujeito individual, concebido como fonte de erros ou apenas de realização inadequada. Com Lukács, será considerado, sobretudo, que a consciência de classe é mais ou menos desenvolvida, mais ou menos clara, mais ou menos obscura, mais ou menos contraditória, mais ou menos eficaz, apenas pelo fato de a classe considerada pertencer, direta ou indiretamente, ao processo essencial de produção. Por exemplo, no pequeno-burguês, a consciência de classe será objetivamente vaga, obscura e nunca poderá, por razões que Lukács explica, chegar a uma verdadeira consciência de si, ao passo que o proletariado, profundamente inserido no processo de produção, pode ser levado, pela realidade que é o seu trabalho, a uma total tomada de consciência de classe.

Essa concepção ordena o objetivismo a ponto de fazer desaparecer toda

subjetividade e, assim, até nos fazer cair em um idealismo, idealismo sem dúvida dialético, idealismo no qual se partirá da condição material, mas, mesmo assim, idealismo. Ora, não é verdade que Marx, ou o marxismo, se prestem a esse papel. Há textos cuja ambiguidade decorre de sua profundidade, mas que não são textos a serem interpretados como se o pan-objetivismo fosse a finalidade precisa do marxismo. É bastante sensível em textos como a *Introdução à crítica da economia política*, em que Marx escreve: “Assim como em toda ciência histórica ou social em geral, nunca se deve esquecer, a propósito do avanço das categorias econômicas, que o sujeito — no caso, a sociedade burguesa moderna — é conhecido, tanto na realidade quanto na mente, que as categorias exprimem, portanto, formas de existência, condições de existência determinadas, quase sempre simples aspectos particulares dessa determinada sociedade, desse sujeito, e, por conseguinte, essa sociedade só começa a existir, *também do ponto de vista científico*, a partir do momento em que ela é tratada *como tal*.”[36] É claro que “existência” não quer dizer aqui existencialismo ou existência no sentido existencialista. Não se trata de extrair dos textos um sentido que eles não têm, mas isso nos remete ao homem total. Porém, qual é esse homem total? Os senhores sabem que nos textos do jovem Marx, assunto que ele retoma depois, o homem total se define por uma dialética de três termos: necessidade, trabalho, prazer. Logo, se quisermos compreender, segundo Marx, o conjunto da dialética da produção, é indispensável primeiro voltar ao fundo, e o fundo é o homem que tem necessidades, que procura satisfazê-las, isto é, produzir e reproduzir sua vida pelo trabalho, e que consegue, segundo o processo econômico disso resultante, chegar ao prazer mais ou menos imperfeito, mais ou menos atrofiado, ou mais ou menos total.

Ora, se considerarmos esses três elementos, constatamos que todos eles definem uma rigorosa ligação do homem real com uma sociedade real e com o ser material circundante, com a realidade que não é ele. Trata-se, portanto, de uma ligação sintética do homem com o mundo material e, nessa e por essa ligação, de uma relação mediada dos homens entre si. Ou seja, mesmo nesse texto, a realidade do homem aparece primeiro como a ligação a uma transcendência, a um além, ao que está fora dele e diante dele. Tem-se necessidade de algo que não está em si, o organismo precisa de oxigênio; o que já constitui uma relação com o meio, com a transcendência. Um homem trabalha para conseguir instrumentos que lhe permitam apaziguar a fome e reproduz sua existência sob uma forma qualquer que depende do desenvolvimento econômico. Ainda nisso, a necessidade é um elemento que se encontra alhures, e o prazer, uma incorporação por certos fatos internos daquilo de que ele necessita, isto é, exatamente ainda de um ser exterior. Logo, a primeira ligação que Marx destaca com esses três termos é uma ligação com o

ser de fora, isto é, uma ligação que chamamos de transcendência. Essas três características produzem, pois, uma espécie de "explosão de si mesmo para...", ao mesmo tempo que um retorno para si, uma retomada para si. Como tais, podem ser descritas objetivamente e, em determinado plano, ser objeto de um saber. Mas, ao mesmo tempo que são objeto de um saber, remetem regressivamente a alguma coisa, como um si que se nega e se supera conservando-se; ou ainda, retomando os termos de Marx, cabe dizer: já que o trabalho é objetivação pela reprodução da vida, o que se objetiva pelo trabalho? O que é ameaçado pela necessidade? O que suprime a necessidade pelo prazer? A resposta evidente é o organismo biológico prático ou, se preferirmos, na medida em que esse termo nos interessa por sua subjetividade, a unidade psicossomática. Por conseguinte, percebemos aqui uma unidade que escapa ao conhecimento direto por sua interioridade. Logo voltaremos a esse ponto.

Por enquanto, quero dizer apenas isto: suponhamos que um trabalho é executado por meio de um instrumento; ele exige a unidade de uma superação prática da situação em direção a um fim; isso supõe conhecimentos: o conhecimento da finalidade e dos meios, da natureza dos materiais, das exigências inertes do instrumento e, em uma sociedade capitalista, até o conhecimento da fábrica onde o homem trabalha, as normas etc. Logo, temos aí todo um saber técnico; todos esses conhecimentos são objeto de um saber orgânico e, ao mesmo tempo, de um saber prático, pois podem ser adquiridos em certos casos por meio da aprendizagem; mas em nenhum caso as posturas que devemos adotar para segurar o instrumento, para utilizar os materiais exigem o conhecimento e menos ainda a denominação dos músculos, dos ossos e das ligações nervosas que permitem manter esta ou aquela posição. Em outros termos, *há uma objetividade sustentada por algo que escapa ao saber* e que, não só não é conhecida, mas cujo conhecimento seria até, em certos casos, prejudicial à ação. Como no exemplo conhecido: se, ao descer uma escada, você toma consciência do que está fazendo e se a consciência aparece em certo momento para determinar o que você faz, para agir de certo modo sobre essa ação, então você tropeça, porque a ação não tem a característica que deveria ter. Constatamos assim que, até no caso em que a divisão do trabalho social se estende às máquinas e, por conseguinte, em que máquinas semiautomáticas impõem ao operário tarefas parcelares, o mais simples movimento que seja exigido dele é um movimento que não engendra o conhecimento do corpo. O movimento a executar pode ser mostrado, mas a realidade orgânica do deslocamento, da transformação da postura e da mudança do todo em função da parte não pertence diretamente ao conhecimento. Por quê? Porque, em suma, estamos em presença de um sistema no qual, por motivos que vamos examinar, o não saber entra a título de parte constituinte, e cujas partes já não se desenvolvem, não se definem em transcendência, mas sim em

interioridade.

Há pouco falaram de interioridade. Eu gostaria que estabelecêssemos uma definição clara do que se entende por sistema de interioridade para melhor compreender o que estamos falando. Um sistema material é definido como tendo um interior ou, se preferirem, como delimitando um campo no universo real, quando a relação de suas partes entre elas passa pela relação de cada uma com o todo. Reciprocamente, o todo é o conjunto das partes na medida em que esse conjunto interfere como tal nas relações que as partes mantêm umas com as outras. O reconhecimento de nosso estatuto orgânico como sistema de interioridade não deve, porém, fazer-nos esquecer que somos, ao mesmo tempo, definidos por um estatuto inorgânico. É possível considerarmo-nos como um conjunto de células, mas é justo que nos tratem como um sistema inorgânico: quando se diz, por exemplo, que um organismo humano contém de 80% a 90% de água, nesse momento consideramo-nos no plano inorgânico, ou então, na medida em que somos objeto de forças mecânicas, nós mesmos somos inorgânicos e estamos situados no mundo inorgânico. Por conseguinte, é possível dizer que o orgânico não é um conjunto de objetos específicos que se vêm acrescentar, na natureza, ao inorgânico, mas um estatuto particular de certos conjuntos inorgânicos; estatuto definido pela *interiorização do exterior*. É dizer que o organismo vive sob a forma de uma relação de interioridade, o que pode igualmente ser concebido como um conjunto físico-químico. Tudo acontece como se o conjunto físico-químico não fosse suficientemente determinado e como se, em certos domínios, certos setores, esse conjunto em exterioridade pudesse também ser definido por uma lei em interioridade. É então possível distinguir, pelo menos de saída — depois voltaremos a isso —, dois tipos de exterioridade: a exterioridade do de dentro, ou se preferirem do de aquém, de antes, isto é, a exterioridade cujo estatuto é coroado pelo estatuto orgânico; portanto, que fica abaixo do nosso estatuto orgânico, ao qual a morte pode nos remeter, e a exterioridade de além, que corresponde ao que esse organismo, para manter sua característica de organismo, encontra em face de si como objeto de trabalho, como meio da necessidade e da satisfação. Temos, portanto, e convém não perder de vista, uma dialética com três termos: o que obriga a descrever a interiorização do exterior pelo organismo a fim de compreender sua capacidade de reexteriorizar no ser transcendente, ocasião de um ato de trabalho ou de uma determinação da necessidade. Há, por isso, um só momento que se chama *interioridade*, o qual é uma espécie de mediação, mediação entre dois momentos do ser transcendente. Mas não convém pensar que esses dois momentos são necessariamente distintos em si, isto é, distintos não por razões de temporalidade ou de distribuição de setor. No fundo, é o mesmo ser, o mesmo ser em exterioridade, que procede a uma mediação com ele

mesmo, que é a interioridade. Como essa mediação define o lugar em que há a unidade de dois tipos de exterioridade, ela é necessariamente imediata para si, no sentido em que não contém seu próprio saber. Por isso, e veremos por quê, é no nível dessa mediação, que não é mediada, que encontramos a subjetividade pura. E, a partir daí, levando em conta algumas descrições marxistas, reexaminando-as com mais atenção, é que se trata de compreender o estatuto dessa mediação. Terá ela um papel no conjunto do desenvolvimento humano? Existe ela realmente como momento indispensável de uma dialética, e de uma dialética coroada por um conhecimento objetivo? Ou será apenas um epifenômeno? Como essa temática já existe no interior do marxismo, não se trata para nós de introduzirmos atualmente, de fora, uma noção como a de subjetividade que não se encontrasse no marxismo; trata-se, ao contrário, de explicitar e reencontrar uma noção que já foi dada com os conceitos de necessidade, trabalho e prazer, no próprio marxismo, e que foi ignorada por certos objetivistas idealistas como Lukács.

Primeiro, vamos tentar compreender por que essa mediação, imediata por si, implica o não saber como sua característica particular. Por que será necessário que o homem, em sua prática, em sua práxis, que é conhecimento e ao mesmo tempo ação, que é ação que gera suas próprias luzes, por que será necessário que ele seja ao mesmo tempo, no plano que chamamos de subjetividade, um não conhecimento de si? E também vamos perguntar como, em tais condições, já que ele é não conhecimento de si, como será possível atingir a subjetividade? Se a subjetividade é efetivamente o não objeto,[37] se ela escapa como tal ao conhecimento, como poderemos pretender afirmar verdades a seu respeito?

Tudo isso pode ser facilmente esclarecido desde que se parta de situações muito simples. Tomemos, por exemplo, o caso do antissemita. O antissemita, o homem que detesta judeus, é um inimigo dos judeus, mas quase sempre o antissemita não se declara como tal. Quando há um grande movimento social como o que foi feito pelos nazistas em 1933, ele pode então ter coragem para afirmar "Odeio os judeus", mas normalmente não é isso o que ele faz. Costuma declarar: "Eu, antissemita? Não, não sou antissemita, acho apenas que os judeus têm este ou aquele defeito e que, por isso, é melhor não permitir que participem da política, convém limitar suas possibilidades de contatos comerciais com os não judeus porque eles têm uma tendência para a corrupção etc." Em suma, esse homem apresenta-nos características do judeu que ele pretende conhecer, mas faz isso como se ele próprio não se visse como antissemita. É um primeiro momento. E todos conhecem pessoas que dizem a respeito dos judeus coisas muito pesadas e desagradáveis, declarando que é a objetividade e não a subjetividade que leva a isso. Há, porém, um momento em que algo vai acontecer, não é? Foi assim que Morange, um amigo meu de Paris, comunista, há

pouco tempo me contou que, bem antes da guerra, ele frequentava uma célula do Partido onde havia um operário que contradizia sistematicamente tudo o que ele dizia, e isso o irritava muito. Não se tratava de uma discussão, mas poderia ter sido. Também não era uma incompatibilidade entre um trabalhador manual e um intelectual, como ocorre às vezes, pois havia na mesma célula outros intelectuais com os quais o operário se dava muito bem. Era de fato, dizia o operário, uma "história de pele": "Ele me é antipático, e pronto!" Depois, um belo dia, esse operário foi falar com ele e disse: "Olhe, entendi agora. No fundo, não gostei de você esse tempo todo porque você é judeu, e só agora percebo que foi porque ainda não me livrei de resquícios da ideologia burguesa, eu não tinha entendido direito, e você, ao contrário, dá um exemplo que me ajuda; compreendi que detesto o judeu que vejo em você porque sou antissemita." Percebam a brusca mudança. Naquele momento, uma espécie de contradição entre uma atitude geral e uma atitude particular — contradição que, infelizmente, não vale, por exemplo, para o pequeno-burguês a quem nada conseguirá deter quando afirma o seu antissemitismo —, contradição entre o humanismo comunista geral e uma atitude particular leva à tomada de consciência reflexiva. Mas é possível notar que, naquele momento, o antissemitismo como tal está em vias de supressão. Há passagem para o objeto,[38] é verdade, mas, no momento preciso em que o operário reconhece o seu antissemitismo, está quase se livrando dele. Talvez isso lhe custe muito, talvez ele tenha uma recaída, talvez se julgue liberado e afinal ainda repita o mesmo comportamento. Mas o fundo da questão é que ele está bem perto de se livrar do preconceito porque o antissemitismo já não é a construção subjetiva de um objeto, relação do dentro-fora com um dentro que se ignora, o antissemitismo passa de repente a título de objeto diante dos olhos, diante da reflexão de quem o pratica, e, então, o sujeito fica livre para decidir-se em função disso. Trata-se de uma relação diferente. Ora, essa distinção da relação entre o antissemita como subjetividade, como sujeito percebendo um objeto que é o judeu, e o antissemita como reflexão percebendo a si mesmo como objeto antissemita, mostra que o conhecimento do subjetivo tem de fato algo destruidor para o próprio subjetivo.

Alguém poderia perguntar: afinal, o que aconteceu? Esse homem ignorava que era antissemita, mas nós ignoramos que existe uma jazida de petróleo em determinada região ou ignoramos que existe tal estrela ainda não identificada. Assim como um dia a jazida de petróleo será descoberta ou a estrela identificada, um homem pode descobrir que é antissemita. Há nisso um elemento oculto, uma espécie de "jazida" da qual se toma conhecimento — e, quando dela se tiver conhecimento, será, no caso da jazida de petróleo, para explorá-la, aliás, será pela busca de um campo petrolífero a explorar e, no caso do antissemitismo, tomar conhecimento é tomar conhecimento de uma "jazida" que é um resíduo da ideologia burguesa a ser liquidado. Mas não é nada disso. Porque, no caso da

estrela descoberta, tudo ocorre como se o vínculo de conhecimento estabelecido entre ela e o astrônomo não a modificasse em nada. Se supuséssemos que essa relação devia modificá-la, seríamos, de um ou outro modo, idealistas; se pensássemos que, para um poço de petróleo, para uma jazida de petróleo ou para uma estrela, ser conhecido acarretaria uma modificação desses seres, cairíamos no idealismo, isto é, seria como pensar que o conhecimento tem por si uma ação sobre o ser conhecido. De fato, a descoberta pelo conhecimento instaura um vínculo de exterioridade com o objeto conhecido. Decerto, como veremos, há uma parte de interioridade no conhecimento, mas ele tende para a adequação da ideia ao seu objeto, o que significa que, quanto mais os conhecimentos se desenvolvem, mais afinal se atenuam as diferenças entre o objeto conhecido e o objeto cognoscente. A rigor, seria dizer que o conhecimento perfeito é o objeto funcionando com o homem dentro dele fazendo-o funcionar. O conhecimento perfeito do poço de petróleo, da jazida de petróleo, é, afinal, o poço de petróleo, a jazida de petróleo; logo, não há modificação. Em compensação, se considerarmos a ação que o conhecimento exerce sobre o operário que era inocentemente antissemita, vemos que esse conhecimento transforma radicalmente o objeto conhecido, no sentido em que ele fica obrigado a não mais se aceitar como operário socialista, como comunista, ou a não mais se aceitar como antissemita. Aconteceu algo que o transformou completamente. Ele construiu dois sistemas no sentido em que totalizou em exterioridade um camarada israelita ao dizer que ele é um judeu, e acaba de se totalizar ao dizer: “Sou um antissemita.” A palavra pronunciada supera então muitíssimo o trabalho que ele efetuou sobre si, reclassifica-o, coloca-o na objetividade dentro de um grupo, introduz um sistema axiológico de valores, o que lhe promete um futuro e lhe impõe um compromisso: “se sou antissemita” isso significa “detesto todos os judeus”; quer dizer que na próxima semana, quando eu encontrar um, também vou detestá-lo. Em termos de valor, isso induz que já não sou o homem que compartilha os valores dos meus camaradas; ao contrário, em nome dos valores deles, eu estou condenado, e preciso portanto escolher entre condená-los ou condenar a mim mesmo etc. Enfim, acontece que, nesse momento, o próprio objeto é radicalmente diferente como objetivo; torna-se compromisso, conduta objetiva, objeto de juízo de valor, relação com toda a comunidade, hipótese para o futuro; já não temos nada a ver com aquele momento, que era o da subjetividade, no qual o único objeto era aquele indivíduo que havíamos considerado judeu. Isso significa que ele não era antissemita quando agia assim? No sentido em que consideramos que ele retinha em si um resíduo da sociedade burguesa, da ideologia burguesa que não conseguira eliminar, sim, era antissemita. Mas, no sentido em que teria havido nele uma “jazida” que o tornara antissemita, não, ele não era — “ele não era” no sentido em que havia simplesmente uma tentativa

subjetiva de orientar-se no mundo que não compreendia, não incluía seu próprio conhecimento, sua própria distância a si e seu próprio juramento (seu próprio compromisso). Vemos assim que o aparecimento da subjetividade-objeto provoca na pessoa a sua transformação.

Há, aliás, dois exemplos célebres em dois romances de Stendhal. O primeiro em *A cartuxa de Parma*. O conde Mosca, apaixonado por Sanseverina, observa a partida dela com o seu belo sobrinho Fabrice para passar 15 dias à beira do lago de Como. O par dá mostras de certa ternura ambígua e, ao vê-los assim, o conde prediz que "se a palavra amor for pronunciada entre eles, estou perdido". Em outros termos, se aquele sentimento, que não é conhecido, que ainda não é para ser conhecido, que ainda não foi nomeado, for chamado "amor", estou de todo perdido porque tal denominação induzirá fatalmente a certas condutas e promessas; há um desenvolvimento criado pela sociedade que fará que, de certo modo, eles se sintam obrigados a se amar, como se costuma dizer. Por outro lado, por que Madame de Rénal, que execra o amor fora do matrimônio e o adultério, se entrega a Julien Sorel? Porque ela não compreende o que é o amor: ela não pode dar o nome de "amor" ao que se passa dentro dela, porque o amor lhe foi definido por jesuítas que só o conheciam pelos livros, por intermédio da casuística. Além do mais, ela viu homens, amigos do marido que, sem serem belos nem jovens, tentavam induzi-la ao adultério — o que lhe causava horror. Ela tem, portanto, um conceito de amor, ligado à palavra "amor", que faz com que nunca os sentimentos que ela possa ter por aquele jovem preceptor de seus filhos sejam considerados amor. Para ela, é uma coisa bem diferente, não é nada, vive-se simplesmente. E depois, um belo dia, ela dará o nome de amor porque começará a fazer os gestos do amor. Mas se alguém lhe tivesse dito "Isso é amor" ela teria acabado com aquela relação. Ninguém lhe disse nada. Eis a ilustração do fato de o conhecimento subjetivo transformar constantemente o objeto. Madame de Rénal fez os gestos do amor antes de ter nomeado o amor, e os outros foram salvos ou privados de uma ligação, como queiram, porque a palavra amor nunca foi pronunciada. Vê-se assim a importância que esse momento tem para a subjetividade, como a passagem ao plano objetivo a deforma — ao passo que, se nomeamos uma estrela, isso não a altera em nada — e, por conseguinte, como o que importa é mesmo o não saber, ou seja, o imediato no interior da mediação.

Por isso devemos fazer uma segunda pergunta que ajudará a compreender a importância funcional do não saber. Se é verdade que a unidade psicossomática efetua uma interiorização subjetiva do ser que lhe é exterior, sobre o qual se opera uma negação prática, que faz com que ela trabalhe o ser exterior colocado diante dela, e se, além disso, temos perpetuamente uma transformação dessa subjetividade desde que a conhecemos, como podemos esperar enunciar algumas verdades sobre ela? Cada vez que tentarmos, estaremos deformando-a.

Como será então possível falar da subjetividade sem fazer dela um objeto? Se a subjetividade for considerada onde ela ocorre, isto é, sob forma de interiorização do exterior, de transformação de um sistema de exteriorização em um sistema de interiorização, ela é deformada, torna-se para mim um objeto exterior, eu a mantenho a distância. Mas o ponto em que eu melhor reconheço a subjetividade é nos resultados do trabalho e da práxis, em resposta a uma situação. Se posso descobrir a subjetividade será por uma diferença existente entre o que a situação costuma exigir e a resposta que lhe dou. Não se pense que essa diferenciação corresponde necessariamente a uma resposta menor, ela também pode ser algo mais rico que se vai desenvolver. De qualquer forma, se considerarmos a situação como um teste, seja ela qual for, ela exige algo da pessoa. A resposta nunca será completamente adequada à demanda objetiva; irá além da demanda ou não se porá exatamente onde é preciso, ficará ao lado ou aquém. Logo, é na própria resposta, como objeto, que podemos perceber o que é em si a subjetividade. *A subjetividade está fora, como característica de uma resposta, e, na medida em que é um objeto que é constituído, como característica do objeto*.

Para desenvolver um pouco mais essa ideia, veremos três casos, dos quais o terceiro é o mais interessante. Vejamos primeiro um caso médico, o mais próximo do organismo, a resposta de quem sofre de hemiopia (não sei se é usado o mesmo termo em italiano: é o indivíduo que tem metade da retina cega por uma lesão da calcarina, isto é, da terminação dos nervos ópticos no cérebro.[39] Esse caso será o primeiro a examinar porque remete a uma unidade psicossomática e também é o mais próximo possível de uma simples ligação orgânica; depois veremos o caso muito particular de uma ação pessoal em um campo social reduzido, para chegarmos afinal a um caso que implica a intersubjetividade, para poder analisar o papel exato da subjetividade na dialética total. Vejamos o caso da hemiopia. Trata-se de uma lesão da calcarina que afeta o nervo óptico no ponto em que ele chega aos lobos cerebrais; lesão que provoca, em certos casos não definidos com precisão, uma disfunção: a metade do campo visual desaparece em cada olho. A pessoa enxerga só com metade da retina. Como o olho é uma organização, a retina dispõe suas reações a partir de um ponto central, no meio do que se chama mácula, ou mancha amarela, região na qual as imagens retinianas se formam com mais nitidez. Ora, se estivéssemos diante de um sistema estritamente inorgânico, todo exterior, essa carência teria como resultado uma visão da realidade pela metade, ou seja, a pessoa só veria a metade dos objetos, só apreenderia metade do campo visual. Imaginemos que pudéssemos, sabendo o que vai acontecer, realizar, a título de experiência de laboratório e provisoriamente, a mesma lesão pela ingestão de uma substância física. Que faríamos? Conhecendo essa lesão, nós a manteríamos a distância, sabendo que não veríamos, por exemplo, a metade direita do campo visual. Quando quiséssemos olhar em frente, seríamos obrigados a virar a cabeça e os

olhos, reconstituindo assim um novo campo totalizado com a ajuda de uma verdadeira práxis que, de certo modo, afastaria a deficiência. Esse novo campo visual total, nós o constituiríamos praticamente — seria uma verdadeira práxis —, mantendo a deficiência a distância, conhecendo-a para negá-la. E se nos perguntassem “Esse senhor está diante de nós?”, poderíamos responder: “Sim, está diante de mim, mas eu viro a cabeça para vê-lo melhor porque tenho metade de um olho que está isolada.” Se, abandonando essa hipótese, estivermos com alguém que sofre efetivamente de hemiopia, alguém para quem a lesão resulta de um processo de ordem fisiológica, devemos descrever sua reação a essa deficiência que o priva de metade do campo visual. Adotará ele o primeiro sistema que consiste em ver apenas metade do mundo, ou o segundo, conhecendo sua lesão e dando um jeito para usar como instrumento a metade do olho que lhe resta? Nem uma coisa nem outra. Por um lado, ele ignora sua deficiência; por outro, ele mantém a unidade de seu campo visual prático. As duas coisas vão juntas: ele não diz que lhe falta metade da visão, mas costuma dizer que não enxerga muito bem, que fica um pouco cansado. É isso o que ele diz. Mas, por outro lado, o campo óptico está íntegro e é claro que ele vira os olhos para ver o que está à sua frente. O sistema óptico é íntegro porque se reconstituiu da seguinte maneira: todos os pontos da retina se modificam por não poderem organizar a visão em torno do ponto central com uma degradação lateral da visibilidade; um sistema é constituído sobre a metade de olho que lhe resta, mas esse sistema é total; o centro da reorganização foi deslocado para o lado e, ao mesmo tempo, zonas de degradação foram criadas; cada ponto da retina adotou uma nova função. De tal modo que se chega a um resultado curioso: lá, onde antes a visão era mais nítida, na borda da mácula, ela ficou mais prejudicada. A retina, bem como a acomodação, o movimento, o próprio campo visual se transformaram, de tal modo que, certo ponto lateral, onde habitualmente a visão é imprecisa, impõe-se por sua vez como ponto central. E, como o portador de hemiopia ignora isso, ele diz simplesmente que enxerga menos. Se lhe perguntarem qual objeto está diante dele, ele responde que é o objeto que está na frente desse novo ponto central, já que é sobre esse ponto que se apoia doravante a organização do seu campo visual. Os senhores estão vendo que a ignorância é essencial para a conduta desse paciente, que só faz o que faz porque não compreende o fato. Essa modificação que, ao mesmo tempo, ocorre bruscamente e na ignorância de uma totalidade, permite melhor compreender o que é a subjetividade. Primeiro, compreender que perceberemos o subjetivo a partir de elementos objetivos que nos pareciam ultrapassar a adaptação normal, ou, ao contrário, permanecer aquém. Só compreenderemos que ocorre algo com o portador de hemiopia — que reconheceremos então como tal — a partir do momento em que ele nos disser: “O que está diante de mim é isso.” Eis a

estrutura objetiva, prática, da realidade subjetiva. Constataremos, ao mesmo tempo, que o paciente não é um ser que está afetado apenas pela sua lesão — se estivesse simplesmente afetado por sua lesão, não haveria nada disso — mas é um ser que quer reorganizar uma tripla totalidade: atrás dele, o universo orgânico enquanto esse universo for em si mesmo um universo; nele, o campo da visibilidade sem mancha e sem perda; e, na frente dele, o objeto que ele deve ver para pegá-lo, para alimentar-se, para viver etc. Já evocamos essa tripla determinação, que reaparece aqui: assim, o doente deve viver em interioridade essa lacuna.

Mas, justamente, qual é a diferença com aquele homem que imaginamos, que sofre de uma semicegueira proveniente de uma experiência de laboratório? Este último adota uma práxis, afasta essa lacuna e a abandona à sua inércia. Ele declara: "É algo que não passa de um objeto exterior, que participa, é verdade, do meu ato de visão, mas fica na exterioridade porque se trata de uma estrita passividade, de uma lacuna. Ora, o que haverá de mais passivo que uma lacuna? O que há de menos ativo no sentido real do termo? Nada. E, ao mesmo tempo, vou me arranjar, me virar, vou virar a cabeça para a direita, para a esquerda, e fazer o que eu quiser." É um homem que tem uma práxis baseada, além disso, em um conhecimento teórico. O que acontece com o outro, o que sofre mesmo de hemiopia? Ele também transforma o seu campo visual, afirmando as mesmas coisas, mas, como ignora a sua lacuna, ele a integra; ela se torna — ela, que era coisa exterior — totalmente interior. Ela foi retomada do interior, significando que agora pode ser considerada um esquema prático, diretor, de toda a reorganização. Essa coisa, material e lacunar, acha-se bruscamente integrada na conduta graças ao não saber, porque ela é vivida sem distância, e a conduta garante a retomada sem distância de algo que pertence à exterioridade. Temos, então, de fato o indivíduo com hemiopia. A negação existe decerto, mas é negação que chega a uma integração: já não é a negação completa de uma práxis que mantém a distância, mas uma negação que é assunção por ignorância. É a negação cega do centro da carência que o instala no centro da nova vida orgânica. Essa negação cega, a recusa daquilo que muda, não é acompanhada pelo reconhecimento do ser lacunar; ao negá-lo, ela o integra no todo.

O que equivale a dizer que o todo permanece, haja o que houver, e modifica-se pretendendo que não mudou, porque ele não conhece essa mudança. O doente não sofre de hemiopia porque perdeu metade do campo visual; problema incurável no momento atual, mas problema passivo, problema que nunca permanece assim; o doente sofre de hemiopia porque ele se torna doente, porque ele mantém do interior essa totalização integrando a carência. Eis uma primeira característica essencial para nós da subjetividade: *se a subjetividade é, por definição, não saber, mesmo no nível da consciência, é porque o indivíduo, ou o organismo, tem de ser o seu ser*. Há para isso duas maneiras, como já indicado:

uma consiste em ser o seu ser material, como no caso do sistema material puro; a carência então está lá, e é tudo. A outra consiste em modificar, por uma prática, todo o conjunto para manter-se tal como se é ou então aceitar certas modificações para conservar o conjunto; é a práxis. É mais complexo, mas, entre o estado de inércia de um sistema e a práxis propriamente dita, há essa condição de toda interioridade, ou seja, que o todo não existe como algo dado anteriormente e que seria preciso, depois, manter, mas que ele é algo a ser mantido perpetuamente; não há nada *a priori* em um organismo, há, na realidade, uma pulsão constante, uma tendência que se funde com a construção do todo, e esse todo que se constrói é presença imediata para cada parte, não sob forma de simples realidade passiva, mas sob forma de esquemas que exigem das partes — o termo "exigem" é evidentemente analógico — uma retotalização em todas as circunstâncias. Estamos aqui diante de um ser cuja definição da interioridade é ter-de-ser seu ser, sob a forma de uma presença de si imediata, mas ao mesmo tempo com uma leve, a mais leve possível, distância sob a forma de uma totalidade regida e autorregulada, ao mesmo tempo presente em toda parte e presença de toda parte nela; é que o todo é, na realidade, uma lei de interiorização e de perpétua reorganização, ou, se preferirem, o organismo é primeiro uma totalização e não um todo. O todo sendo uma espécie de autorregulação diretriz, mas que traz perpetuamente essa interiorização como totalização. Totalização que se dá pela integração do exterior, que perturba, que muda; e o paciente com hemiopia é um exemplo disso. O todo, afinal, não é diferente da pulsão geral. Em outros termos, a pulsão e a necessidade formam aqui uma única e mesma coisa: não há primeiro necessidades, há uma necessidade que é o próprio organismo como exigência de subsistir. Só depois é que uma dialética complexa com o exterior, que não levamos em conta, traz uma especificação das necessidades particulares, mas, originalmente, a necessidade é que mantém tudo. Assim, ter-de-ser seu ser supõe que o ser seja em interioridade uma presença imediata. E isso em permanência, porque é uma presença imediata e sem distância, e que a subjetividade, como sistema de interiorização, não supõe nenhum conhecimento de si mesma em qualquer nível que a consideremos. Os senhores objetarão: "Mas há a consciência!" Sem dúvida, mas, como vimos, quando a consciência, em níveis superiores, faz da subjetividade seu objeto, essa subjetividade torna-se objetividade. Para ser plenamente antissemita, o indivíduo não precisa saber que o é, visto que estaríamos em uma reorganização de si mesmo.

Vejamos o segundo exemplo: o de um homem que manifesta sua subjetividade sem o saber, e que nem nós percebemos de imediato. O que quero indicar aqui é que essa interiorização do ser que acabamos de ver só pode ser compreendida se for praticada no nível desse triplo condicionamento: o ser de aquém, o ser de além e o ser da conjuntura, do que acontece naquele momento.

O que me parece mais interessante aqui é notar que algo ocorreu nessa subjetividade. Vimos que o portador de hemiopia integrou e transformou o que era apenas uma lacuna inerte em conduta, uma conduta elementar de percepção, é verdade, mas uma conduta. No sentido em que podemos dizer — e veremos mais adiante que isso tem um significado do ponto de vista social — que, de repente, isso se encarnou: o que era pura inércia, jazida de negação, tornou-se, pela conduta, uma encarnação. Pode-se dizer, primeiro, que o portador de hemiopia escolheu assumir, de certo modo — ele escolheu sem saber, foi o seu ser mesmo —, essa lacuna inerte, e dela fazer sua própria realidade em interioridade. Pode-se constatar, em segundo lugar, que a singularidade, ou singularização, vem precisamente disso. Somos seres singulares a títulos diversos, mas sobretudo porque, em cada circunstância, assumimos em interioridade e manifestamos em nossa conduta o que seriam, na realidade, acidentes sem importância ou exteriores, ou ainda acidentes importantes mas mantidos a distância. A singularidade do portador de hemiopia, o que nele logo chama a atenção como singular, não é o fato da lesão, que podemos compreender muito bem e que é de tipo universal — uma lesão? Se nos derem as causas, podemos compreender que há pessoas que têm uma lesão. O estranho é que se eu lhe perguntar "O que está aí na sua frente?" ele me designe uma pessoa que não está lá. Essa é a singularidade; e essa singularidade não vem do nada, nem do próprio organismo quando ele não sofre com essa lacuna, nem da própria lacuna que é da ordem do universal, e sim da assunção de uma universalidade, pelo fato de assumi-la, e por sua transformação e sua integração. Vemos, assim, surgir o que se poderia chamar *a singularização do universal*. É um ponto socialmente importantíssimo, que retomaremos. Mas, no ponto em que estamos, podemos apenas dizer: há subjetividade quando um sistema em interioridade, mediação entre o ser e o ser, interioriza, sob a forma do ter-de-ser, qualquer modificação exterior, e que ele a reexterioriza sob a forma de singularidade exterior. E, é certo, o conjunto se faz sob a forma de uma pulsão, isto é, não se trata de algo inerte e sim de uma repartição violenta das energias orgânicas, num sentido ou noutro. Mas, poderiam objetar, no caso trata-se apenas de uma conduta elementar; por isso, proponho ir mais adiante e mostrar as mesmas coisas desenvolvendo-se no nível que costumamos designar como o da subjetividade, isto é, no nível humano.

Para tal, vou dar um único exemplo, verídico, que desenvolverei o mais completamente possível. Tenho um amigo íntimo[40] que colaborou, e ainda colabora, na revista *Les Temps Modernes*, revista dirigida por nós. Éramos umas dez pessoas à procura de um título para a revista. Como os senhores sabem, o projeto da revista era adotar uma posição crítica em relação à burguesia francesa, em geral aliada da direita e, ao mesmo tempo, se possível, uma posição crítica em relação a nós mesmos; nossa opção era pela esquerda,

éramos aliados das forças de esquerda e examinávamos o mundo a partir desse ponto de vista, juntando compromissos e críticas, para ajudar a mudá-lo. Procurávamos por isso um título, e esse amigo propôs simplesmente *Le Grabuge*. Não sei se os senhores sabem, mas "*grabuge*" é um termo francês popular, não muito usado, que aparece nos textos do século XVIII e que significa mais ou menos "violência anárquica". Por exemplo, se em um bar as pessoas começam a gritar e a se insultar, pode-se imaginar que os burgueses dirão: "Vamos dar o fora! Vai haver *grabuge*." Essa palavra evoca a violência, o sangue — o que nem sempre ocorre — e o escândalo; algo que acontece bruscamente e causa desordem. No momento daquela proposta, a subjetividade surgiu imediatamente e instaurou uma distância. Naturalmente éramos contra a ordem burguesa, naturalmente desejávamos colaborar ao máximo para o seu desaparecimento e a instauração de uma ordem socialista, mas em 1945 já não era mais o momento de fazer isso sob a forma de *grabuge*. "*Grabuge"* também podia significar que o meu amigo fosse passear, nu em pelo, nos Champs-Élysées, convencido como estava de que qualquer escândalo valia para desmontar a consciência burguesa. Nesse sentido, havia uma curiosa discrepância, e é essa discrepância que tentarei explicar por que ela revela a subjetividade. Digamos que meu amigo se chama Paul, todos que o conheciam e ouviram sua sugestão logo disseram: "Só podia ser uma ideia do Paul." Quer dizer que, na mera escolha de uma palavra, todos nós o reconhecemos. Por quê? Primeiro, porque Paul foi um surrealista. Ele deixou de ser surrealista, mas ainda tem saudades e, por isso, ficou no plano da repetição. Ora, o ato surrealista mais simples, como dizia Breton, é o *grabuge*. No fundo, pega-se um revólver e atira-se a esmo: é um ato escandaloso, mas também estritamente individual, tão destruidor de si como do outro. Os surrealistas eram ainda muito jovens quando começaram esse movimento e cultivaram certa violência que continuaram a mostrar, sobretudo no plano verbal, em alguns escândalos literários e artísticos; porém nunca pegaram um revólver para atirar em quem passava na rua. Para a maioria deles, ficou um resquício disso que se recondiciona constantemente e se repete, mas em outras circunstâncias. Muito tempo depois do surrealismo, meu amigo Paul ia aos bares e insultava, de preferência, um homem bem maior e mais forte que ele; o resultado era Paul estirado no chão porque havia feito *grabuge*, recebendo uma reação que no fundo não temia; a impressão é que era o que ele procurava. Aqui se manifesta um comportamento repetitivo, ignorado sob esse aspecto pelo sujeito, e que corresponde a um condicionamento anterior, reinteriorizado. O surrealista será sempre um surrealista. Alguém poderá lembrar que os surrealistas tiveram destinos bem diferentes. Aragon, por exemplo, entrou no Partido Comunista e com certeza ele não daria o nome de *Grabuge* a uma nova revista, mas mais provavelmente *Concorde*, ou algo do gênero. Trata-se, por isso, de

uma situa-
ção muito particular, a ser interpretada como tal. Tem a ver evidentemente com a história social de Paul; história social que ele próprio costuma contar, porque ele se conhece e ao mesmo tempo não se conheceu quando sugeriu *Grabuge*. Ele se conhece de modo admirável, chegou a escrever excelentes livros a respeito de si mesmo e, quando diz *Grabuge*, está longe de pensar que aquilo que está descrevendo é o que vem à superfície, pensa apenas que escolheu um título adaptado a uma revista. Ele foi, e continua sendo, um pequeno-burguês, pequeno-burguês de família rica, que teve tal infância — seria muito longo contar aqui — e, por isso, a burguesia ainda o atrai e satisfaz; ele não consegue libertar-se de todo, sente necessidade pessoalmente, pela educação recebida, de algumas certezas burguesas, de certo conforto burguês e, ao mesmo tempo, detesta tudo isso. Encontra-se, portanto, na situação absolutamente clássica do chamado anarquista, não o anarquista de direita, pois ele é sinceramente antiburguês, mas sabe também com clareza que continua preso a certas coisas. Que ação é essa que ele repete sempre? É uma ação autodestruidora — destruir a ordem social pelo escândalo, destruindo a si próprio; ambas as coisas vão juntas.

Em 1920, Paul apareceu no alto da escadaria da Closerie des Lilas e gritou: "Viva a Alemanha, abaixo a França!" Era tudo o que não se devia gritar em 1920. É fácil imaginar que as pessoas que estavam ao pé da escada o intimaram a descer, o que ele fez prontamente e, a seguir, passou três ou quatro dias internado no hospital. O que ele quis fazer? Destruir ao máximo a realidade burguesa por meio de um escândalo e, ao mesmo tempo, deixar-se destruir. Ou seja, destruiu em si mesmo a burguesia na medida em que ele tenta destruí-la no outro, sempre por um ato de violência autodestruidor e até suicida. Na palavra *grabuge* existe isso. Para nós, alguém que procura o *grabuge* é, por exemplo, um americano, desses que existem em Nova York e não sabem o que fazer à noite, e que entra em um bar com a única intenção de brigar com alguém. Que ele quebre a cara do outro ou que o outro quebre a cara dele, tanto faz: ele volta para casa satisfeito. O que houve foi essa autodestruição, a destruição da vida, a negação dessa vida pela violência.

Desse ponto de vista, ainda vamos mais longe na subjetividade, pois houve um momento em que, anos após a revolução soviética, o *grabuge* parecia a todos os partidos de esquerda a atitude mais conveniente para o intelectual. A burguesia era muito poderosa, a União Soviética estava nascendo, ameaçada por todos os lados e, tanto comunistas como mais tarde o próprio Trotski, por razões análogas, afirmavam: "O papel de vocês intelectuais é destruir a burguesia, destruí-la como ideo-
logia. Como são ideólogos, roubem-lhe as palavras, arrasem-na, provoquem-na por meio de escândalos etc." Atitude que teve incontestável valor tático nos anos

1925-1930, mas que hoje não faz sentido porque o problema social e o problema internacional se apresentam em termos bem diferentes. Em outras palavras, provocar qualquer escândalo em 1925 talvez tivesse um sentido político. Era, no mínimo, útil e deu resultado. Hoje, isso já não conta: na hora atual, a análise, o estudo e as discussões são bem mais eficientes para lutar contra as formas burguesas do que o puro escândalo. Paul manteve certo passado, não só um passado que lhe é próprio, mas também um passado relativo a seus compromissos com certos grupos literários e políticos, e é isso que provoca a discrepância do que ele propõe. Não é apenas a sua própria realidade burguesa, mas a manutenção de certa tática que foi válida em 1925 e hoje já não é, e que ele não superou; permaneceu ligado a ela, e aí está a subjetividade. Aliás, ele não propôs *Grabuge* como um título entre outros, ele o propôs como algo que devia nos comprometer: se tivéssemos aceitado, iríamos escrever os mais violentos artigos sobre a sexualidade, publicaríamos fotografias de todo tipo, teríamos feito a apologia do assassinato; nem sei tudo o que teríamos feito porque, se aceitássemos *Grabuge*, isso nos obrigaria de fato a fazer *grabuge*. O que indica que exteriorizar a subjetividade assemelha-se a uma formatação institucional: se tivéssemos aceitado a ideia de nosso amigo Paul, ele próprio ter-se-ia tornado, sua pessoa ter-se-ia tornado, por meio do título, uma espécie de obrigação para todos nós. A subjetividade é, no caso, muito evidente porque ou ela é aceita, e a pessoa subjetiva torna-se um conjunto de deveres para os outros, ou é recusada, e a proposta cai no esquecimento. Naquela ocorrência, recusamos porque estávamos seguros do que queríamos, e ela foi esquecida. Imaginemos, ao contrário, que estivéssemos procurando outra coisa, ainda na incerteza da definição, isso poderia ter decidido o destino da revista dando-lhe um título totalmente inadequado. Se a revista se chamasse *Grabuge*, seria, por exemplo, impossível atualmente publicar, como estamos fazendo com regularidade, matérias sobre a tortura na Argélia. Ia parecer que apresentamos tais coisas para escandalizar o leitor, ao passo que as publicamos para que isso seja corrigido e que termine a guerra da Argélia. Já o *Grabuge* deveria, ao contrário, regozijar-se com essa guerra. Aliás, o próprio Paul ultrapassou esse nível porque é hoje, por sua ação, o mais hostil contra a guerra da Argélia. Mesmo assim, teve a reação de propor aquele título, e o propôs por ser quem era, e por não conhecer a si próprio. Por isso, o momento em que ele se conhece e o momento em que ele se manifesta são completamente diferentes. Se, depois, lhe tivéssemos dito "Mas veja bem o que *grabuge* significa", ele teria aceitado os argumentos que mostravam quão inconveniente era a sua proposta; mas, no momento em que ele a fez, apresentou argumentos objetivos como "Isso vai atrair os leitores, mostrará o lado negativo..." e não disse de modo algum "Isso me agrada, é isso o que eu quero". Ele não disse isso porque não sabia. Como os senhores veem, a não objetividade, o não saber, a não distância de si são apenas uma e a mesma coisa.

Por meio desse exemplo, podemos observar duas características que descrevem a subjetividade propriamente dita. Para o homem, há várias dimensões da subjetividade, a qual está no fundo da totalização dessas dimensões. Há o atual — eu diria, por exemplo, que o ser de classe de Paul ficou, a meu ver, atual,

no sentido em que seu ser de classe, que consistia em certa maneira de recusar a burguesia mas sem conseguir separar-se dela, é uma coisa constitutiva do seu ser, não apenas do passado, mas de qualquer tempo; é verdadeiramente o seu ser de classe, em suma, o modo como ele está inserido na classe burguesa. Em compensação, a relação com o surrealismo é uma relação do passado, uma relação com o passado, porque, afinal, se ele não houvesse participado do movimento surrealista, se não tivesse, durante certo tempo, participado de um movimento que lhe permitia satisfazer a vontade de *grabuge*, ele não teria sentido essa vontade. Há, portanto, duas dimensões que é preciso perpetuamente retotalizar na subjetividade, e retotalizá-las sem as conhecer: o passado e, ao mesmo tempo, o ser de classe. O sujeito tem de ser o seu ser de classe, e ninguém o é, voltaremos a esse ponto. Tem de ser no sentido em que só se chega a sê-lo sob a forma de, perpetuamente, subjetivamente, determinar-se a sê-lo. Seja como for, tem-se de ser o seu próprio passado. Ver o passado como um conjunto de lembranças que é possível evocar será reduzi-lo a algo passivo, a um conjunto de objetos que se pode colocar diante de si e do qual se diz: “Houve tal coisa, depois outra; aconteceu-me isso, depois aquilo.” Nessa medida, já não é o eu, é um quase eu. Para que esse passado exista todo o tempo como possibilidade de ser posto a distância, é preciso que ele seja perpetuamente retotalizado; ou seja, é preciso que haja um aspecto constante da subjetividade que é a repetição. O ser se retotaliza sem cessar, logo, ele se repete sem cessar, e Paul nunca deixou de se repetir nesse plano, desde a época em que gritava “Viva a Alemanha!” na Closerie des Lilas, até o momento em que propôs *Grabuge*, e bem mais tarde, em outras circunstâncias. Seu passado lá está, inteirinho, mas sob o modo do não saber, da não consciência, da reintegração necessária, e esse passado, por sua vez, está ligado de modo contraditório ao seu ser de classe; enquanto o seu ser de classe pode levá-lo a ser outra coisa, em circunstâncias diferentes, o passado, ao contrário, implica a repetição. Assim, a subjetividade aparece aqui como um ser de repetição, mas, ao mesmo tempo, é um ser de invenção. As duas características são inseparáveis pois, afinal, Paul se repete quando ocorrem circunstâncias constantemente novas, e assim ele projeta por invenção sempre o mesmo ser, mas em circunstâncias totalmente diferentes. Porque é uma invenção levar a pior em 1920, ao gritar “Viva a Alemanha!”. E é uma invenção propor para a revista o título *Grabuge*. É uma resposta adaptada — adaptação nem sempre muito brilhante, como ocorre com todos nós —, mas adaptada a circunstâncias novas por uma invenção que é nova. A matéria — se é

possível dizer — da invenção é a subjetividade. Nunca se encontrará, nunca se compreenderá o que é a invenção do homem se tomarmos a pura práxis fundada sobre uma consciência clara; é preciso que haja por trás disso elementos de ignorância para oferecer uma possibilidade de invenção. Assim, cabe dizer que há duas características essenciais e contraditórias da subjetividade: por elas, o homem se repete indefinidamente, e o homem não cessa de inovar pelo fato mesmo de inventar a si próprio, já que há uma reação do que ele inventou sobre ele mesmo. *Grabuge* é, ao mesmo tempo, uma repetição e uma invenção.

Mas há uma terceira característica essencial, sobre a qual não me alongarei porque já se faz tarde. Ela é, porém, essencial. Essa repetição-invenção em dada relação, imediata, sempre transcendente ao ser de exterioridade, chama-se projeção. Ou seja, o essencial da subjetividade é de ela só se conhecer por fora, em sua própria invenção, e nunca por dentro. Se ela se conhecer por dentro, está morta; se ela for decifrada por fora, então está plena, torna-se com efeito objeto, mas ela é objeto em seus resultados, o que nos remete a uma subjetividade que, por sua vez, não é realmente objetivável.

Todos os testes projetivos só têm sentido se supusermos que nos projetamos continuamente no objeto. O teste projetivo, como sabem, é a resposta a uma pergunta feita por um aplicador de teste, e, nessa resposta, ou no conjunto de respostas, o sujeito se revela por inteiro. Mas como será possível haver perguntas particulares, para as quais, como no teste das imagens, o sujeito pode desenhar-se por inteiro, se ele não se desenhar por inteiro, constantemente e em todo lugar? É impossível imaginar que a projeção, que o teste projetivo, instale uma situação excepcional que, em dado momento, solicite o sujeito e o faça falar. Na realidade, ele nunca deixa de se projetar em toda parte, em tudo o que faz, em todos os seus gestos, em toda a sua realidade, e, por certos testes, ele se decifra, ele se projeta porque ele se decifra, mas ele mesmo não percebe isso. O caso mais nítido é o teste de Rorschach, que, como sabem, compõe-se de pranchas com formas e cores, mas sem estruturas definidas, e cabe, a quem se submete ao teste, nomeá-las.

Você pega uma prancha e, ao observá-la, acha que percebe o que há na prancha, tem a impressão de que as estruturas são evidentes, e assim você acaba se definindo sem saber. Em compensação, você pode corrigir-se pela comparação. No que me diz respeito, percebi evidências absolutas em um teste de Rorschach, mas bastou que eu visse outras interpretações para que, bruscamente — experiência curiosa, que todo mundo pode fazer em outras ocasiões, mas que nesse caso é constante —, o que era a visão objetiva de uma evidência se tornasse algo empobrecido e muito esquemático: a projeção de minha personalidade, sem que eu soubesse, aliás, o que isso quer dizer, mas lá onde eu via uns homens, outra pessoa via folhas de couve, e constatei que era possível, de fato, ver folhas de couve, quando o aplicador do teste me explicou.

Imediatamente, meus homens, tão brilhantes, que eu continuava vendo — porque nunca deixei de vê-los — tornavam-se apenas o esquema empobrecido de algo em mim. E é desse modo que se deve, portanto, conceber a subjetividade, ou seja, que ela é perpétua projeção. Do quê? Na medida em que é uma mediação, só pode tratar-se da projeção do ser de aquém sobre o ser de além. O que nos dá então a possibilidade de compreender em que a subjetividade é indispensável para o conhecimento dialético do social. É porque só há homens, não há grandes formas coletivas, como Durkheim e outros idealistas sociais imaginaram, e que esses homens são obrigados a ser a mediação entre si de grandes formas de exterioridade que são, por exemplo, o ser de classe e da vida histórica cotidiana. Eles projetam, precisamente nessa vida histórica,
o seu ser, mas eles o projetam em função da maneira como eles mesmos estão inseridos, eles criam, a cada momento, a singularização do ser de classe; e essa singularização, que é precisamente o modo de vivê-lo cegamente e em contradição com o seu próprio passado, é, portanto, um universal singular ou uma singularização universal. Nessas condições, é, ao mesmo tempo, algo que é movido pela história e uma estrutura indispensável da história porque, em tal nível, já não estamos diante de um ser de aquém, como estávamos diante de um ser de aquém orgânico, estamos em um nível mais complexo. Estamos diante do que chamei na *Crítica da razão dialética*, o prático-inerte, isto é, uma quase totalidade, em que sempre a matéria predomina sobre a pessoa, na medida em que ela mesma é mediação.[41] Assim, o lugar, o ser de um operário, por exemplo, na fábrica onde há máquinas automáticas, está definido de antemão. O lugar existe, é aquele lugar, não sob a forma de pura inércia, não sob a forma da exigência de um ser, mas sob a forma de uma exigência inerte da máquina. Pensemos no caso de certa fábrica que, no quadro do capitalismo, é obrigada a produzir tanto para ter tal lucro. Segundo tal norma, ela utiliza tal máquina, que implica tal função humana e, portanto, tal salário. Supondo que o
lucro do capitalista seja o mais alto possível e admitindo que se trate de máquina adquirida recentemente, um ser é assim definido, que certamente ainda não surgiu, e, com ele, o salário, a natureza do trabalho, incluindo o tipo de doença profissional e, por meio desse ser, toda a sua família. Escrevi no livro citado[42] que a operária é definida não só pelo tipo de divagação interior a que a máquina a obriga, mas pelo salário, pelas doenças, pela vida, pelo número de filhos que possa ter: se ela tiver quatro, o quarto morre. Seja de uma ou outra forma, a sociedade não ganha nada com isso, mas é certo que ela lhe dá com esse trabalho, que é extenuante, por um lado, e com o salário, por outro, a possibilidade de ter determinado número de filhos e nem um a mais, ou então a mãe terá de dá-lo, vendê-lo ou entregá-lo à Assistência Pública: a sociedade fez essa escolha. Se tudo isso é imposto aparentemente como exigências inertes,

começa a surgir um mundo no qual as pessoas poderão lutar, opor-se, enganar-se, dominar-se, a partir do momento em que uma subjetividade tem de ser isso. A realidade concreta e social não é essa máquina, é a pessoa trabalhando com a máquina, recebendo remuneração, casando-se, tendo filhos etc. Ou seja, o homem tem de ser o seu ser social, operário ou burguês, e tem de sê-lo de uma maneira que, primeiro, é subjetiva. O que significa que a consciência de classe não é o dado primitivo, longe disso, e que, ao mesmo tempo, deve sê-lo nas condições próprias do trabalho.

Citei outro exemplo nesse livro[43] que gostaria de considerar antes de lhes mostrar o que entendo sobre isso. Um tipo de operário foi definido em 1880 de modo mais nítido, pelo torno universal, a máquina universal,[44] o operário qualificado ou profissional que teve dois anos de aprendizagem, que tem orgulho de si e do seu trabalho, e que é cercado de simples operários. É a máquina que define isso. A partir do momento em que você dispõe de uma máquina universal e que ela não está estritamente ligada a tarefas que executa perfeitamente desde que seja comandada, você precisa de um homem que conheça a prática, um técnico que tenha um ofício; é a primeira coisa. Também tem de definir certo número de seres em torno desse operário qualificado, que serão também homens, ou, se preferirem, "sub-homens", operários a quem será recusada qualquer qualificação real, que estarão lá para entregar uma ferramenta, para carregar o lixo para o outro lado da fábrica. A partir daí, está criado certo tipo de ser social, um ser que é preciso realizar. O operário qualificado vai realizá-lo, e isso significa que, subjetivamente, ele vai ser levado a valorizar o seu trabalho. Em vez de constituir, como hoje, uma luta de classes baseada na necessidade que inspira "um humanismo da necessidade", "como ação direta de todo homem sobre todos os homens",[45] houve um tempo em que era o trabalho, o trabalho verdadeiro, inteligente, hábil, que conferia valor. De fato, houve entre nós, nessa época, textos anarcossindicalistas que pareciam dizer que era menos injusto pagar ao trabalhador braçal um salário de miséria do que pagar mal ao operário qualificado, no que eles omitiam o problema da mais-valia. Consideravam muito mais — era a tendência anarcossindicalista — que eram eles — com justiça, aliás — o próprio fundamento da sociedade, pois trabalhavam, fabricavam objetos que serviam aos outros, e que eles eram mal pagos, eles que faziam o melhor trabalho. Tinham eles uma ideia aristocrática do trabalho. Quanto ao trabalhador braçal, é claro que era preciso ajudá-lo, tratava-se de um pobre, mas a injustiça era menos evidente porque ele não sabia fazer nada. Instala-se então certa maneira de viver a situação subjetivamente, que tem de ser acompanhada por uma posição de valor. Aliás, as posições de valor têm importância imediata na luta, porque o operário qualificado vai, na maior parte do tempo, atualizar-se; ele lê bastante na época apesar das muitas horas de trabalho, ele

lê, considera-se o verdadeiro homem que fará a revolução e incentiva o operário simples, ensina-o. Estamos então diante de uma espécie de aristocracia operária, e em torno há gente que vai ser ajudada, mas que, por enquanto, é de fato muito inferior, até no âmbito da classe operária. Isso se traduziu pela opção da forma de sindicalização: quando, em dado momento, tratou-se de formar sindicatos da indústria, os operários qualificados preferiram um sindicato de ofícios, porque, deste, os outros operários estavam excluídos; só o grupo das profissões era por ele representado. Objetivamente, isso provocou um tipo de luta sindicalista que era, na época, verdadeiro, porque bastava que os operários qualificados de uma fábrica entrassem em greve, ou seja, a minoria, para que a fábrica fechasse de todo, mesmo que os peões quisessem trabalhar. Naquele momento, havia uma prática sindical, um tipo de valorização de si, uma relação com os operários, com os peões, um tipo de luta e uma organização que correspondiam rigorosamente ao que eles eram, ao que era a máquina. Não se trata de dizer que estavam errados ou que estavam certos: eles eram tudo aquilo que a máquina universal lhes permitia ser. Ela estava neles como superior, eles a interiorizavam, e essa interiorização ou subjetivização dava esse conjunto que foi o anarcossindicalismo.

Assim, não é, como pretende Lukács, porque eles não percebiam a totalidade do que são a classe operária e a luta de classes operária. Ao contrário, porque, no centro da produção, eles a percebiam como ela era na época. É verdade que, naquele momento, eles eram bem mais qualificados que os outros, mas também é verdade que isso levou à formação de sindicatos amarelos, a uma ordem de cavalaria operária, uma porção de elementos secundários aberrantes que traduziam essa concepção, essa interiorização sob forma de superioridade, superioridade social, que desapareceu em todo lugar onde a máquina semiautomática primeiro, e, depois, a máquina automática, substituíram o trabalho qualificado. Mas, na época, eles não podiam prever, nem na prática nem na sua luta, a existência de máquinas semiautomáticas. É claro que Marx a descrevera em *O Capital*, mas ele era um teórico, um chefe da Internacional, não era o operário que luta a cada instante da vida, que é feito, ele, por essa máquina, e que, ao mesmo tempo, a transforma em interioridade. O que significa que a própria consciência de classe tem limites, que são os limites da situação, enquanto a situação, ou a contradição, não está completamente visível. Seja qual for o grupo considerado, a consciência de classe é limitada pelo modo como um ser de classe é definido pelo movimento do progresso das máquinas e do crescimento da indústria.

Vamos, por isso, declarar que tal tipo de consciência de classe foi inútil? Vamos julgar que os anarcossindicalistas não eram os homens de que se necessitava? Ao contrário. Foi porque eles tiveram consciência de sua força, de sua coragem e de seu valor, porque criaram sindicatos, instauraram formas de luta que não foram

eficazes, é que outras formas de luta puderam emergir no momento em que surgiram os operários especializados. Constatamos assim que, no desenrolar da luta, o momento subjetivo, como maneira de ser no interior do momento objetivo, é absolutamente indispensável ao desenvolvimento dialético da vida social e do processo histórico.

34 Karl Marx, *Œuvres III*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1982, p. 460.

35 "A descoberta feita mais tarde de que os produtos do trabalho, como valores, são a expressão pura e simples do trabalho humano despendido em sua produção marca uma etapa na história do desenvolvimento da humanidade, mas não dissipa a fantasmagoria que faz aparecer o caráter social do trabalho como característica das coisas, dos próprios produtos. O que é válido apenas para essa forma de produção particular, a produção mercantil, ou seja: que o caráter social dos mais diversos trabalhos consiste em sua igualdade como trabalho humano, e que essa característica social específica reveste uma forma objetiva, o valor dos produtos do trabalho; tal fato, para o homem preso nas engrenagens e relações de produção das mercadorias, parece, antes como depois da descoberta da natureza do valor, igualmente invariável e de ordem toda natural como a forma gasosa do ar, que permaneceu a mesma tanto depois como antes da descoberta de seus elementos químicos" (*Le Capital*, *4*, in Karl Marx, *Œuvres I,* Bibliothèque de la Pléiade, 1965, p. 608).

36 *Introduction à la critique de l'économie politique* [1857], Paris, Éditions sociales, 1972, p. 170.

37 Visto que ela não pode ser objeto de conhecimento.

38 O antissemitismo torna-se para esse operário "objeto refletido", "objeto de reflexão".

39 A hemiopia é um distúrbio da visão caracterizado pela perda parcial do campo visual. A lesão sofrida não ocorre nos globos oculares propriamente ditos, mas nos centros visuais cerebrais (lobos occipitais) ou nas vias que os unem à retina. No caso de hemiopia lateral homônima (que é a mais frequente) direita, por exemplo, o paciente é incapaz de ver o que se passa na parte direita do seu campo visual. O sujeito nem sempre tem uma consciência nítida desse distúrbio; o incômodo provocado pode ser compensado por uma simples rotação da cabeça. No caso da hemiopia bitemporal, o paciente só pode ver o que está na sua frente, como se olhasse pelo visor de uma arma. Extraído do *Nouveau Larousse Médical*, 1981.

40 Ao que tudo indica, trata-se de Michel Leiris.

41 A seguinte citação permite especificar a definição do prático-inerte: "Esse homem permaneceu o homem da necessidade, da práxis e da escassez. Mas, enquanto é dominado pela matéria, sua atividade já não deriva diretamente da

necessidade, embora esta seja a sua base fundamental: mas é suscitada nela, de fora, pela matéria trabalhada como exigência prática do objeto inanimado. Ou, se preferirem, é o objeto que designa seu homem como aquele de quem se espera certa conduta" (Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard [1960] 1985, p. 296).

42 Ibid., p. 341-343.

43 Ibid., p. 348-350.

44 "Ao complexo ferro-carvão, corresponde a máquina dita 'universal'. Assim é designada a máquina — como o *torno* na segunda metade do século XIX — cuja tarefa permanece indeterminada (por oposição às máquinas especializadas da semiautomatização ou da automatização) e que pode realizar trabalhos muito diferentes contanto que seja dirigida, preparada e controlada por um operário hábil e competente" (ibid., p. 348).

45 Ibid., p. 351.

Discussão com Jean-Paul Sartre

Subjetividade e conhecimento

Participantes: Mario Alicata, Bianchi Bandinelli, Galvano Della Volpe, Renato Guttuso, Cesare Luporini, Guido Piovene,
Lombardo Radice, Giuseppe Semerari, Francesco Valentini.

Resumo da intervenção de Lombardo Radice:[46]

Radice sustenta que existe mesmo uma dialética objetiva que não se reduz apenas à dialética da natureza. Mas isso não justifica o dogmatismo marxista que pretende enumerar as leis gerais da dialética. Ele insiste sobre a realidade de uma dupla crise: a do subjetivismo, que é posta em destaque por representantes do próprio subjetivismo, como Heisenberg, e que marca o fim do antropomorfismo na ciência, e também a do objetivismo. Em sua conferência, Sartre especificou que o conhecimento do sujeito implica destruição ou modificação do sujeito, mas isso também vale para a atividade de conhecimento em nível microscópico, "elétrons, quanta, partículas muito pequenas". Daí, a pergunta feita por Lombardo Radice: qual é a parte de atividade criadora do sujeito no conhecimento dos fenômenos naturais que não estão na escala da sensibilidade humana? Quem interroga a validade do objetivismo e do conhecimento como reflexo? Lombardo Radice observa, enfim, que o conhecimento de si pode muito bem ser projetado fora de si, tornando-se então um processo de caráter coletivo que não acarreta a destruição do sujeito.

SARTRE: Primeiro, acho que há um mal-entendido proveniente talvez do modo como pensei o problema. O problema a tratar era o da subjetividade e, de fato, falei da subjetividade. Mas não penso que a realidade provém do subjetivismo nem do objetivismo. Coloco-me inteiramente no plano em que as noções de sujeito e de objeto, tomadas separadamente, não têm sentido. Há um texto de Hegel sobre isso que é bastante claro, no qual ele afirma que o problema da expressão "relação do sujeito e do objeto" é que, mesmo dizendo *relação* do

sujeito e do objeto, "sujeito" e "objeto" assumem sentidos que eles não têm assim juntos, mas tendem a se isolar.[47] Logo, quando o senhor fala de subjetivismo, acho que se refere a uma teoria que, em todo caso, nunca foi a minha. Na verdade, o problema que me interessava, e sobre o qual discutiremos, era o de saber — visto que há a realidade e, nela, setores de interioridade, que somos nós (ou seja, há seres, há organismos, que somos nós, há outras realidades que são seres inorgânicos, que não somos nós) —, portanto, em que medida a passagem ao conhecimento objetivo se faz por meio da subjetividade, sendo a subjetividade simplesmente o nosso próprio ser, isto é, a nossa obrigação de ter-de-ser nosso ser, e não apenas de sê-lo passivamente. Então, desse ponto de vista, acho que há uma discussão muito séria a ser feita, mas que decerto não tratará de casos em que diríamos, como certos autores que o senhor citou: "o homem só conhece a si mesmo". O senhor citou Heisenberg,[48] mas Eddington[49] disse a mesma coisa. Tudo isso representa um idealismo que, a meu ver, está hoje completamente superado. O verdadeiro problema está de fato em saber como, em um conhecimento objetivo do real, nós nos superamos para ter, nós que existimos subjetivamente, uma relação com a realidade. Esse é o primeiro problema, do qual podemos tratar se desejarem, que fiz questão de especificar; só falei da subjetividade quando ela era o tema.

Então o senhor diz: conhecer-se é destruir-se. Eu não disse isso, disse: conhecer-se é modificar-se e, sobretudo, passar de um estatuto para outro. Isso lhe parece espantoso, e o senhor me perguntou se eu, afinal, não era vítima de minha subjetividade; mas isso eu lhe concedo, justamente na medida em que considero que todos nós somos, desse ponto de vista, subjetividades que se transcendem em direção ao objeto. Mas convém lembrar que o que eu disse foi que havia uma mudança de estatuto. Os exemplos de conhecimento científico que o senhor oferece podem ser resumidos na frase de Louis de Broglie ao afirmar que o experimentador faz parte da experiência e, por conseguinte, para alguns cientistas — não sei qual é a sua opinião, o senhor é mais qualificado que eu para dizer —, mas, para alguns cientistas, fazer uma experiência no nível da microfísica já é, por exemplo, ao utilizar grãos de energia, modificar o objeto. Logo, nesse plano estamos de acordo, mas não é modificá-lo em seu estatuto, isto é, o modificaríamos na prática; mas nós o mudamos como eu posso mudar este microfone daqui para ali, ou dando-lhe uma energia que ele não possuía, ou que somos incapazes de calcular, simultaneamente, sua velocidade e sua posição, na medida em que há movimentos; mas não se pode dizer que fazemos algo além de intervir como força física em
um mundo físico, ou, se preferirem, como força material
em um mundo material.

Ao contrário, quando se trata de conhecer a si próprio, não afirmo que conseguimos sempre, na prática, nos modificarmos; longe disso, porque o

antissemita que se sabe antissemita muitas vezes continua antissemita. Eu digo que mudamos de estatuto, isto é, que passamos da subjetividade à objetividade, e que a relação que temos conosco se modifica. O senhor me diz, eu sei que não sou antissemita; tenho certeza, eu também: não sou antissemita, não sou racista. Mas o senhor não sabe, como eu também não sei, se não o é totalmente; será apenas pela experiência que ficará sabendo se o seu antirracismo não é uma espécie de reação limpa, honesta, violenta, contra tendências racistas que o senhor ainda possui, ou se se trata verdadeiramente de uma ausência completa de racismo. Seria acreditar na pureza da gota de água (e ainda não da gota de água científica, mas da gota de água vista como tal) imaginarmos que temos um conhecimento de nós mesmos que nos permita dizer de modo absolutamente rigoroso: "não sou racista". O que podemos dizer é: "Farei todos os esforços para extrair de mim qualquer racismo, farei todos os esforços para combater o racismo em mim e fora de mim." Mas acontece com muita gente, como, por exemplo, com aquele operário que não se julgava antissemita, que citei hoje pela manhã, e que descobriu de repente, em determinada circunstância, ter sido racista. E eu poderia citar histórias de pessoas na França que não se achavam antissemitas, mas que assim se tornaram por ocasião de certos processos ou negócios. Perceberam que eram racistas, mas pensavam que não eram.

Agora, convém prestar muita atenção: a subjetividade não é nada disso: não é inicialmente "não se é nada", e depois, levado por uma situação complexa sobre a qual se reflete, perceber que a ultrapassamos, a interiorizamos e a objetivamos, percebermos nesse momento a realidade que se é, que muitas vezes nos surpreende e, pelo fato de conhecer essa realidade, pormo-nos em outra relação com nós mesmos. Aqui faço alusão, por exemplo, à análise. A análise, a psicanálise, é um método muitas vezes usado por charlatães, com uma metafísica subjacente que não é boa, mas que, como técnica de colocação em perspectiva de si mesmo em relação a uma testemunha, tem algo excelente, no sentido em que já não aderimos ao que somos durante um momento e vemos coisas que não sabíamos. Não porque elas fossem tão horríveis e sombrias que não tivéssemos coragem nem vontade de saber, mas simplesmente porque a nossa maneira de ser faz que vivamos sem distância, em estado de presença absoluta o que somos, e que só descobrimos o que somos quando estamos diante dos objetos aos quais voltamos para nos conhecermos. Em consequência, não se trata de pensar que encontramos um fundo misterioso, não se trata absolutamente de declarar que existe uma fonte profunda e oculta da existência — como foi dito esta manhã com clareza ao citar Marx, o homem não passa de um ser natural; ele também é ser social porque, em seguida, destacou-se da natureza, mas quem quiser buscar algo além disso não encontra nada. Por conseguinte, não se trata de procurar uma fonte profunda que seria a existência sob a abertura ao ser, como

em Heidegger; não existe nada disso. Só há o homem, simplesmente. O modo como ele está presente para si mesmo exclui, *a priori*, o conhecimento.

Agora, o último ponto que eu gostaria de discutir: os senhores dizem que o caso do doente de hemiopia não lhes interessa absolutamente. Mas o hemiopióptico é o antissemita que não sabe que é antissemita, ou é o homem honesto que se torna antissemita embora saiba que não é racista, porque há uma circunstância política que faz com que, subitamente, os elementos judeus de uma sociedade se tornem politicamente incômodos para essa sociedade. Nesse momento, eles se agrupam e se reconstituem como uma totalidade na qual o antissemitismo é muito forte, sob uma forma diferente. É impossível para todos nós — depois de, no que nos concerne, eu diria nossos 56 anos de história, e para vocês talvez mais, talvez menos tempo — considerarmo-nos, tanto vocês como nós, esclarecidos *a priori* e dizer que sabemos muito bem que somos isto ou aquilo. Não sabemos absolutamente nada. O que podemos tentar é tornarmo-nos tais, exercendo constantemente sobre nós mesmos um controle objetivante. Mas é perfeitamente impossível, fora das circunstâncias que nos revelarão, determinar exatamente o que somos.

Também o último ponto ao qual eu gostaria de voltar está ligado ao fato de parecer que os senhores abordam um problema — que é muito interessante, discuti sobre ele com amigos comunistas franceses, há poucos dias —, que não é da alçada do que escolhemos tratar aqui, o problema da dialética da natureza. Eu queria apenas observar que os senhores introduzem também um pouco de subjetividade quando apresentam a dialética da natureza como comprovada, ao passo que os senhores dão apenas considerações científicas comprovadas, o que não é exatamente a mesma coisa. A teoria da evolução, por exemplo, se estivesse completa, se tivesse sido feita, seria provavelmente uma teoria dialética. Digo "provavelmente" porque ela poderia ser outra, visto que sabemos apenas uma coisa: que há evolução, mas é impossível, no momento atual,
com a crise do pensamento biológico, escolher a maneira como essa evolução se deu, sem que seja uma opção subjetiva. Não existe no momento presente teoria coerente e comprovada
da evolução. Há um fato irredutível e real, houve evolução. Nós não surgimos sem que tenha havido antes encadeamentos entre as primeiras formas do indivíduo, mas é tudo o que podemos afirmar. Do mesmo modo, quando hoje os senhores consideram a ciência, é verdade que os subjetivistas perdem felizmente terreno, mas também é verdade que isso ocorre no âmbito de uma crise considerável da ciência, e que essa própria crise — e isso nos remete a um elemento interessantíssimo do que os senhores disseram — vem provavelmente dos limites, definitivos ou provisórios, do nosso conhecimento como ser orgânico limitado; vem talvez simplesmente, como pensam muitos físicos, de que o recurso matemático que permitiria tratar tais problemas ainda não foi inventado.

Mas, em todo caso, essa crise não permite considerar a dialética da natureza como algo diferente do que os senhores não gostam, isto é, no fundo uma projeção antropomórfica. Há uma dialética clara e inteligível no materialismo histórico, isto é, que posso compreender não só o fato objetivo e real dialético que os senhores me explicam, mas também posso compreender a própria dialética na medida em que ela aí funciona, a dialética a partir dessa totalização que é a história. Aí, então, o negativo, a negação da negação tornando-se afirmação, eu o compreendo a partir do todo. Porque, vejo bem, de fato, como em um todo, um isolamento, que é uma negação, pode ser, por um fato que o segue, suprimido, e voltamos a uma positividade do todo, a uma diferenciação superior, por exemplo. Aí, compreendo o que ocorre no interior do todo que é o todo histórico. A partir do momento em que declaro que o conjunto
dos conhecimentos físico-químicos de hoje, por exemplo, que são de fato conhecimentos em progresso, em enorme progresso, mas precisamente porque estão em progresso estão em crise, a partir do momento, portanto, em que declaro que esses conhecimentos são de ordem dialética, nesse momento eu transponho o que sei com precisão na ordem humana, porque, como os senhores disseram, é o berço mesmo do marxismo, é o homem, o homem no materialismo histórico, o homem definindo a si mesmo no interior de uma sociedade por seus atos e por sua realidade objetiva de homem social. Pois bem, esse é um pensamento que vale para o homem. E, bem fora do nosso assunto de hoje, proponho o seguinte problema: não acham justamente que há antropomorfismo ao projetar isso no tempo? Não nego que seja possível haver uma dialética da natureza, digo que ela seria diferente. Aqui temos uma dificuldade. São essas as respostas que eu queria dar.

46 Lucio Lombardo Radice (1916-1982), matemático e membro da direção do Partido Comunista Italiano.

47 "A consciência *distingue* algo de si e, ao mesmo tempo, se *relaciona* com ele: ou, exprimindo de outro modo, ele é algo *para a consciência*. O aspecto determinado desse *relacionar-se* — ou do *ser* de algo *para uma consciência* — é o *saber*.

Mas distinguimos desse ser para um outro *o ser-em-si*; o que é relacionado com o saber também se distingue dele e se põe como *essente,* mesmo fora dessa relação. O lado desse em-si chama-se *verdade*. [...] Mas a natureza do objeto que investigamos ultrapassa essa separação ou essa aparência de separação e de pressuposição. A consciência fornece, em si mesma, a sua própria medida; motivo pelo qual a investigação se torna uma comparação de si consigo mesma, já que a distinção que acaba de ser feita incide na consciência.

Há, na consciência, um *para um* Outro, isto é, a consciência tem nela a *de-*

terminidade do momento do saber. Ao mesmo tempo, para a consciência, esse Outro não é somente *para ela*, mas é também fora dessa relação, ou seja, *é em si*: o momento da verdade. Assim, no que a consciência declara dentro de si como o *em-si* ou o verdadeiro, temos o padrão que ela mesma estabelece para medir o seu saber" (G.W.F. Hegel, *Fenomenologia do Espírito*. Trad. de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: USF, 2002, p. 77-78).

48 Werner Heisenberg (1901-1976), físico alemão, um dos fundadores da física quântica. A questão do subjetivismo e de sua crise aqui anunciada cristaliza-se sobre o famoso princípio de incerteza, ou de indeterminação, segundo o qual, se mantemos uma formulação por meio de imagens, não se pode conhecer simultaneamente a velocidade e a posição do elétron em torno do núcleo, e isso não pelo fato de uma imprecisão nas medidas. Em *La Nature dans la physique contemporaine* (conferências pronunciadas em 1949, 1952 e 1953, reunidas em 1958; edição francesa, Paris, Gallimard, 1962, reed. Folio Essais, 2000), Heisenberg tira disso uma lição antiobjetivista e antideterminista: "As ciências da natureza sempre pressupõem o homem, e, como disse Bohr, devemos ter em conta que não somos espectadores, mas atores no teatro da vida " (1962, p. 19).

49 Arthur Eddington (1882-1944), astrofísico inglês, autor de *The Nature of the Physical World* (1928).

Sobre a dialética

VALENTINI:[50] Gostaria de fazer algumas observações sobre a sua exposição [a de Sartre] de hoje de manhã. Peço-lhe que considere minhas observações como perguntas e não como objeções.

O senhor falou da subjetividade e também apresentou, de certo modo, uma referência ao seu livro *Crítica da razão dialética*. Mas tive a impressão de que só se referiu à primeira parte desse livro, e sobretudo ao prático-inerte. Citou alguns exemplos que não vão além do nível do que costuma chamar de prático-inerte. Gostaria de perguntar se, na sua opinião, o tema da subjetividade é ainda útil do ponto de vista da pesquisa e da análise quando o nível do prático-inerte é ultrapassado. Quando fala do grupo e da história — retomo os problemas que lhe foram apresentados por Lombardo-Radice e pelos demais participantes —, quando se trata de ver e de falar daquilo que se chama natureza, o subjetivo parece ter perdido a sua função. Gostaria de saber se acha que — mesmo nesse nível de pesquisa — essa categoria heurística do sujeito ainda pode preencher uma função.

Tenho a impressão de que — e não julgo ser isso uma crítica — o seu livro, tanto quanto a sua exposição desta manhã,
tem um ritmo hegeliano. Apresentou-nos exemplos, e Paci disse-nos, aliás com bastante clareza, que Robinson não existe. Isso poderia lembrar o que Hegel diz antes da *Fenomenologia do Espírito* propriamente dita. Antes dela, ele apresenta exemplos como o do senhor e do escravo, da sensação, da percepção etc. E creio que os exemplos que o senhor nos deu têm a mesma função dessas figuras dialéticas, das quais Hegel falou nas primeiras partes da *Fenomenologia do Espírito*.

Quando Hegel fala do espírito como tal, quando ele fala — ao analisar o episódio do Terror — da Revolução Francesa, que o senhor discutiu em vários momentos do seu livro, ele já não fala de subjetividade. Quando traça uma descrição do Terror, ele não toca no nome de Robespierre. Parece que o problema da subjetividade não tem, para Hegel, nenhuma utilidade quando se trata de análises em níveis dialéticos, em níveis superiores, isto é, os que

ultrapassam o que o senhor chamou de práxis individual, assim como a práxis do prático-inerte. Minha pergunta, que talvez provoque outra pergunta, é a seguinte: como explica as relações entre a sua posição atual, a que o senhor chama marxista, e suas pesquisas realizadas no momento que pode ser definido como a primeira fase do seu pensamento?

O senhor apresentou uma brilhante teoria da consciência em seu primeiro artigo[51] — acho que era o seu primeiro artigo fenomenológico referente a suas pesquisas em filosofia —, no qual falou da transcendência do ego. Falou também da estrutura da consciência em *O ser e o nada*, no qual fez a distinção entre a consciência, como ser para si, e o ser das coisas, como ser inerte em si. Muitos de nós lemos e estudamos as suas ideias, e pareceu termos visto uma orientação idealista nessa teoria da consciência. Acho que também é possível dizer que essas críticas sentiram a influência de Hegel, ou seja, que o espírito não é apenas percepção, que o espírito não se esgota no nível da percepção, mas que há também níveis superiores em que a consciência propriamente dita não tem função. Nesse nível, o próprio Hegel fala do grande homem, mas isso é outra coisa. Essa é a primeira pergunta que quero lhe fazer.

Talvez se trate da mesma pergunta a fazer quando se pensa no que Hegel afirmava como crítica da filosofia da reflexão. E, a meu ver, o existencialismo, mesmo o do senhor, até a fase mais recente de seu pensamento, é uma filosofia da reflexão, ou seja, que o espírito não é apenas percepção, não é apenas consciência. Isso traz um problema que é decerto muito importante, e que pode ser resolvido (sobre isso penso que teremos ocasião de ouvir outros especialistas aqui presentes), referente às relações entre a sua posição atual, sua posição dialética, e a fenomenologia no sentido de Husserl, mas também no sentido apresentado em seus livros anteriores.

Ainda outra observação. Hoje, o senhor não falou de uma categoria que, a meu ver, é central em seu *Crítica da razão dialética*, isto é, a categoria da escassez, da qual falou, em outros momentos, várias vezes: chegou até a dizer que o homem é o produto histórico da escassez. Acho que é possível lembrar com grande proveito o que o senhor disse em outras ocasiões. Lembro de frases que se tornaram célebres. Por exemplo: "O homem é uma paixão inútil",[52] que é a fórmula de *O ser e o nada*; ou "O homem é um absoluto",[53] que é a frase da sua Apresentação da revista *Les Temps Modernes*, se não me engano; ou, enfim, "O homem é um produto histórico", isto é, ele é o produto da escassez.[54] Nesse sentido, é evidente que a consciência já não é uma consciência pura, mas que ela mesma é histórica, tendo passado pela ação da escassez. Se isso é verdadeiro no nível elementar, no nível, por exemplo, do individual e do prático-inerte, acho que é forçosamente verdadeiro nos níveis superiores.

Última pergunta: o senhor citou hoje de manhã vários exemplos dialéticos, e Lombardo-Radice e Luporini continua-
ram também a citá-los. Seus exemplos foram tirados principalmente da biologia, referentes à biologia, e foram exemplos dialéticos. Lembro, por exemplo, da hemiopia, isto é, da lesão patológica da vista. O senhor também falou do organismo, isto é, da totalidade que é, em suma, o organismo. Sua dialética é sobretudo a dialética da totalidade; nesse sentido ela é hegeliana. Della Volpe tem, acho eu, toda a razão nesse ponto: estamos na dialética da totalidade, da totalidade hegeliana. Mas isso — mesmo que seja inútil dizer, ainda assim é melhor que seja dito — não é para mim uma crítica que lhe faço. Repito: só quero lhe fazer perguntas.

Haveria inúmeros exemplos a dar, no nível da biologia e da pesquisa biológica, nos quais há essa estrutura e essa configuração que é a totalidade. Mesmo Merleau-Ponty, em seu livro *Fenomenologia da percepção* (1945), deu muitos exemplos nos quais havia, evidentemente, essa estrutura dialética e da totalidade. Lembro o famoso exemplo do amputado e do seu braço fantasma no qual o amputado tenta reconstituir a totalidade.[55]

Gostaria de fazer a mesma pergunta a Luporini, referindo-me, de certo modo, ao que disse Colletti:[56] acha que, nesse nível, falar de dialética e de totalidade seja algo fecundo? Eu pensei no juízo de reflexão de Kant, ou seja, o juízo teleológico que não acrescenta nenhum novo saber, que é apenas uma espécie de ideal e de método para o estudioso, mas que não é, propriamente, uma síntese, é só uma reflexão, um juízo. Mas o verdadeiro juízo que traz um novo saber não é esse, é o juízo determinante. Acho que, mesmo nas ciências biológicas, nas quais a estrutura da totalidade tem uma função, é possível citar muitos exemplos. Por exemplo, pensei no fato de Luporini ter falado de uma contradição real, mas, para mim, pensei nas contradições, se posso dizer, entre o sistema nervoso vegetativo, simpático e parassimpático, que têm todos função antagônica e representam todos, por assim dizer, uma contradição na realidade. Mas cabe a pergunta: trata-se de uma verdadeira contradição? Há alguma utilidade, algo fecundo ao afirmar isso? Creio que isso não acrescenta nada do ponto de vista de um novo saber.

Além disso, refiro-me ao que Luporini disse: a questão da unificação das ciências e da função da dialética. Pessoalmente, acho que a dialética é uma questão que tem a ver com o espírito, é claro, o espírito hegeliano. Lembro-me, por exemplo, que o padre Fessard, que é um dialético e hegeliano, fez um estudo muito interessante sobre os exercícios espirituais de santo Inácio com a ajuda da dialética hegeliana. Isso funciona muito bem.

Não é uma crítica, mas acho que existem experiências, isto é, o que chamamos de experiências do espírito (o senhor e o escravo, e também os

exercícios espirituais de santo Inácio de que falou o padre Fessard),[57] nos quais o esquema da dialética prova sua fecundidade. Mas custa-me crer que esse esquema seja também fecundo quando se trata da natureza, e mesmo no caso da biologia, e talvez mesmo quando se trata da pesquisa histórica, creio que se trata sobretudo de uma questão antropológica, isto é, de certo antropomorfismo.

É possível afirmar que, se a dialética hegeliana nem sempre funciona, ela não é uma lei. Acho, de fato, que ela não é uma lei. A meu ver, é um preconceito monista crer que haveria uma lei sob a qual fosse possível reunir todos os fenômenos. São preconceitos monistas. Não há leis, não existem leis que sejam tão gerais. Acho que a realidade é bem mais rica. Se pensarmos que tal lei pode existir, ou seja, essa dialética que encontraríamos por toda parte como estrutura fundamental, aquele que respondesse que há muito mais coisas no mundo do que a nossa filosofia pode imaginar, estaria certíssimo. É isso.

SARTRE: Vou lhe responder às avessas, isto é, pela sua última pergunta, que me parece, de longe, a mais interessante e mais geral, porque afinal tem a ver com o problema da dialética e vai bem além do motivo pelo qual estamos aqui reunidos. É preciso então que, primeiro, eu mostre a que ponto estou de acordo com o senhor porque considero, de fato, que a projeção das interpretações dialéticas sobre a natureza, quando não é o cientista que aí recorre a título de método, tem o estatuto ou de hipótese de trabalho, ou de princípio regulador, ou de ideia kantiana, e não sou contra. Cabe ao cientista ver se isso lhe oferece algo. Constato apenas que, efetivamente, hoje os cientistas não utilizam muito isso. O cientista como cientista não utiliza muito a dialética, e até acrescento que, quando se consideram essas forças antagônicas, de modo diverso do plano positivo e do negativo, mas como verdadeira orientação no Universo, isso ainda não oferece uma dialética, fornece simplesmente direções, orientações, e até oposições, mas não contradições. Logo, no que se refere à limitação da dialética, estou de pleno acordo com o senhor. Já onde o problema me parece mais rigoroso, seria o de saber se na própria história, no nível do materialismo histórico, temos setores dialéticos e outros que não o são, como o senhor parece indicar, ou se é preciso imaginar um conjunto inteiramente dialético. É sobre esse ponto que quero responder-lhe. Não considero absolutamente a dialética uma lei, nem um conjunto de leis. Podem ser criadas leis a partir do movimento dialético; talvez se possa fazer uma lógica da dialética, Lefebvre fez isso,[58] e por que não fazê-lo? Mas ela me parece secundária.

O verdadeiro problema está em saber se a história é uma totalização ou não, e, se for uma totalização, saber quais são as estruturas de um conjunto real que se totaliza. É nesse nível que falo de dialética. Para mim, a dialética é simplesmente isso. Não é a totalidade, mas o conjunto das estruturas de uma totalização em marcha, e, se tentei escrever um livro crítico sobre a dialética, foi porque

precisamente no conjunto da literatura, não digo apenas marxista, mas de toda a literatura, pois todo mundo fala de dialética, parecia-me que o fato dialético estava completamente obscurecido; não se compreendia nada sobre ele. Citei, aliás, um texto incrível de Lévi-Strauss no qual ele fala de dialética como dicotomia. Ora, dicotomia é tudo menos dialética, uma vez que precisamente trata-se de separar os elementos. Então, o que tentei, e acho que é uma das coisas que se podia tentar, foi dar uma inteligibilidade à dialética, não uma inteligibilidade hegeliana, não uma inteligibilidade a partir do Espírito que se forma, mas uma inteligibilidade material no nível em que os homens estão entre si e no qual há totalização. De sorte que, se desejarem, o problema a discutir seria duplo, e se discutíssemos seria: há ou não há fato de totalização em uma sociedade humana? A meu ver, o próprio Marx respondeu quando diz que a produção é um todo, o processo de produção é um todo. Aí está. A partir disso, de fato, ele respondeu. E por que o processo de produção é um todo? Isso nos remete ao indivíduo biológico, ou melhor, ao indivíduo psicossomático porque o homem, necessidade-trabalho-prazer, é ele mesmo um todo. É a partir disso que as relações entre os homens, sob forma binária, sob a forma de relações assimétricas ou simétricas, comandadas pelas relações com a natureza etc., podem começar a constituir uma totalização, e é a partir dessa totalização que podemos tentar saber, não *a priori*, mas na própria história, em quais condições uma totalização se perde. Aí então devemos encontrar uma inteligibilidade da dialética porque somos nós mesmos os seres que fazem a dialética; não uma evidência individual, se quiserem, mas uma evidência intersubjetiva, uma evidência humana. Eis a minha resposta à sua pergunta.

E quanto aos exemplos que escolhi que são de ordem psicossomática, escolhi-os, como no caso da hemiopia, porque isso ultrapassa a simples reação orgânica, porque sobre o organismo não creio que se possa estabelecer verdadeiramente uma dialética, fica-se de fora para constatar fenômenos de autorregulação, fenômenos de síntese etc. Mas a partir do momento em que há um ser psicossomático como o homem, e em que os elementos de percepção, de reflexão, de saber e de ignorância, de conduta, estão implicados, temos então uma totalização. E é o que ocorre no caso da hemiopia, porque não se trata de um organismo não humano, no qual seria possível constatar mais ou menos tendências do todo a se manterem, como, por exemplo, se for extraído o cérebro de uma rã. Trata-se, na realidade, do homem, que é uma pessoa em sua integridade e que, pelos fatos que não são apenas somáticos mas psíquicos, tenta recompor esse todo que está prestes a ser desintegrado. Eis por que tomei tal exemplo, pois, além do mais, ele ocorre em um plano que chamo material, no sentido em que não se trata de ideias, nem de ideação, nem de objetivação, pois estamos no plano da simples percepção. E constatamos, na percepção, que há uma tentativa de retotalização que pode fornecer as primeiras leis da dialética.

E, em particular, respondo a esse respeito a uma crítica que o senhor me fez segundo a qual não vê muito bem por que haveria oposição, contradição, no interior de um todo, em uma totalização. Respondo-lhe remetendo-o à sua própria crítica: não compreendo como poderia haver contradição em uma natureza infinita. Não posso conceber uma contradição a não ser no interior de uma unidade em que as duas forças que se opõem, sejam elas conscientes ou não, isso não tem a mínima importância, vão ou destruir a unidade ou apossar-se inteiramente dela. Posso compreender a luta de classes no interior de uma sociedade que se totaliza, no interior de uma unidade como a sociedade francesa ou italiana; não posso compreender a luta ou o antagonismo contraditório de duas forças que vêm em suma do Universo feito de dispersões que nos cercam e se fixam em um corpúsculo. Não existe aqui a ideia de que a unidade vai refazer-se sobre a destruição de uma das duas forças, como no caso da destruição da burguesia pelo proletariado ou sobre a outra força, a classe burguesa, que se apresenta como classe universal, garantindo essa unidade; não existe o fato de cada uma das duas ser portadora do todo, pois é isso que é muito importante. Eis, portanto, o que eu responderia à sua primeira pergunta, ou seja, que no fundo considero a dialética materialista a única maneira de encarar o desenvolvimento da história. Não vejo outra, na medida em que tentei escrever um livro sobre ela, não para modificá-la, mas para tentar ver como se poderia libertá-la de um uso quase sempre feito em todos os sentidos, e devolver-lhe a clareza, que é a translucidez, no fundo, translucidez nem sempre dada mas postulada do homem com o homem.

Os senhores me perguntaram por que não abordei a questão da escassez a esse respeito, mas foi porque — se quiserem —, afinal, o assunto não está suficientemente definido. Eu queria só indicar em que medida a subjetividade se faz ao criar a objetividade. Há uma realidade; essa realidade é campo de interiorização ou campo exterior, há uma relação sintética entre os dois. Não creio que haja possibilidade de criar um objetivo sem que esse objetivo seja precisamente a apreensão em interioridade do conjunto do ser por uma realidade, e essa realidade se faz subjetiva ao criar, ao apreender ou ao descobrir, como queiram, o objetivo; o objetivo sendo simplesmente a matéria diante dela, enquanto há relação com ela. Ora, para indicar isso, não preciso me pôr na perspectiva histórica da escassez; já o caso será outro se me perguntarem como essa subjetividade é condicionada, como o homem, tanto no plano mais indireto, o mais afastado da escassez, quanto no plano mais próximo, é condicionado, como até sua própria subjetividade é inteiramente escassez, como é até a escassez que faz a ação do indivíduo. Quero com isso dizer que, quando certas circunstâncias criam uma sociedade em que um homem é necessário, não porque ela tenha necessidade disso, mas porque há

paralisias mútuas de forças e que, por conseguinte, é preciso um símbolo etc., esse homem é, em si, uma escassez, porque
será achado ou não, e, se ele for achado, nunca será aquele
que a situação implicaria, por isso teremos uma singularidade da situação que virá justamente da escassez do homem.

Portanto, tudo isso, concedo-lhes sem problema; era apenas uma perspectiva de ordem histórica que eu não queria abordar porque, para mim, o verdadeiro problema é o seguinte: qual é exatamente a ligação sintética objeto-sujeito? E os senhores me perguntam, nesse momento, em que medida a subjetividade intervirá nas formas históricas que superarão o prático-inerte, isto é, na hipótese de haver ultrapassagem desse prático-inerte; em si, ele é forçosamente objetivo-subjetivo, é uma exigência inerte, porque há homens no caso que têm exigências reais, os há como exigência inerte, um sistema é criado. Então responderei, primeiro, que a dissolução inteira do prático-inerte não nos é dada, não é a nossa; mesmo em um país socialista, é outro o problema que surge, o prático-inerte existe porque não é apenas a opressão que pode dá-lo, mas simplesmente a relação do homem com a máquina, as exigências da máquina e da economia em relação ao homem, retransmitidas etc. Há um prático-inerte em toda parte e, por isso, há nesse nível uma subjetividade por toda parte. Mas há também, e sobretudo nos países socialistas, um esforço de grupo para sair disso. Então, nesse nível, chegamos ao que lhes disse há pouco, e acho que isso é que é importante: que a classe, ou o grupo, ou o partido será tanto mais agente da história quanto mais for, para ele mesmo, objeto. Em outras palavras, a subjetividade permanece, mas permanece, de um lado, como realidade bem mais enfraquecida da reflexão e, do outro, como um objeto manipulável a cada instante. Uma das características sobre a qual, a meu ver, não se insiste suficientemente. Há um historiador francês, aliás de tendência direitista, que insistiu no assunto, ao analisar a mudança de atitude no século passado em relação ao corpo, ao nascimento, à morte, à vida familiar, chamado [Philippe] Ariès. Autor de *Attitudes devant la vie et devant la mort du XVIIe au XIXe siècle, quelques aspects de leurs variations* [1949], ele constatou um fato de grande interesse: tudo o que era subjetivo com uma ideo-
logia do natural no século XVIII, por exemplo, no plano da natalidade: os pais faziam filhos sem nenhum controle da natalidade e contavam com a morte deles; por isso, chegava-se a um equilíbrio, mas equilíbrio conseguido por uma espécie de *laisser-faire*, as crianças nasciam, as crianças morriam; já isso, no século XIX, tornou-se, com todas as práticas burguesas de controle da natalidade, uma ação da pessoa sobre o próprio corpo, incluindo o domínio da sexualidade, porque a pessoa vê nesse momento o seu corpo como um objeto. Do mesmo modo, a atitude diante da morte, diante do corpo a tratar, é inteiramente nova, isto é, um corpo é agora para nós, ao mesmo tempo, a subjetividade que somos e o objeto

que somos. Fica bem claro, por exemplo, quando se vê a diferença que há entre o homem que tentava escalar o Annapurna há cinquenta anos e o homem atual. Hoje, esse homem trata de si como um objeto, utiliza todas as possibilidades para aumentar sua capacidade e força e, por conseguinte, não tem nada em comum com aquele que outrora fazia isso e era unicamente o agente, mas um agente alterado por sua própria subjetividade. Logo, é possível considerar que, a partir do momento em que um grupo ou uma classe se conscientiza do que é e, ao mesmo tempo, da consciência de classe, acontece o mesmo: toma consciência de si como objeto para poder agir levando em conta seus limites objetivos e utilizando-os. É essa a frase entre outras, sem ter certeza de que Lukács a tenha dito, mas que combina bastante com a sua ideia segundo a qual o indivíduo torna-se tanto mais sujeito quanto for para si mesmo mais objeto.

Mas o problema que os senhores apresentam tem uma ressonância, talvez Piovene fale disso daqui a pouco, que lembra o problema da arte nesse plano. Se imaginarmos uma sociedade liberada da subjetividade, não porque ela tenha deixado de existir, mas por estar sempre mantida em estado de objeto, será possível conceber um artista nesse contexto, e qual será o papel da subjetividade na arte? Esse já é um problema bem diferente. Nesse nível, os senhores têm razão ao dizer que o que tentei fazer está no nível do que se chama uma filosofia da reflexão, não uma filosofia da reflexão no sentido em que a reflexão seria o espírito refletindo sobre si mesmo, mas uma filosofia no nível em que há uma distância de si criada realmente pela reflexão, para tentar definir a pessoa social e o grupo em sua objetividade a partir de sua subjetividade. Vejam, por exemplo, como tentei hoje descrever um personagem a partir do que ele tinha dito, o "*grabuge*", e fica claro que não se trata de uma reflexão no sentido comum da palavra, porque a reflexão no sentido comum da palavra não nos dará o conjunto da vida do personagem. Trata-se, na realidade, de uma regressão analítica que deve, em seguida, levar a uma progressão sintética, e o que vou dizer mais adiante descreverá essa progressão, como se passa à história e, mais precisamente, o papel da subjetividade. Eis o que me parece a resposta.

LUPORINI:[59] Acho que o senhor tocou em uma questão polêmica, se não me engano. Quer dizer que o senhor pressupõe que existe um momento da superação no qual a subjetividade permanece em estado de objetividade. O que será que isso determinará? Trata-se disso? Estará certo? Então, acho que, por princípio, devo recusar a questão. Porque julgo que nunca haverá tal momento no qual a subjetividade só seria mantida, na vida social, em estado de objetividade.

SARTRE: Não é exatamente isso, eu disse que a subjetividade refletida, a que é objeto de uma reflexão — se quiser —, seria mantida em estado de objeto, mas a reflexão em si é, em sua substância, subjetividade. Consideremos uma

consciência imediata não refletida. Vimos como o fato de existir sem distância faz com que ela seja subjetiva, mas em certos casos de contradição, como, por exemplo, no caso do operário que é ao mesmo tempo comunista e antissemita, há um motivo para que surja uma reflexão, reflexão essa que apreende a primeira consciência, a primeira subjetividade, como uma subjetividade refletida; ela a apreende quase a distância. É essa primeira consciência, a consciência que é refletida, que, penso eu, será cada vez mais objetivada no sentido em que será possível apreendê-la cada vez mais em suas motivações objetivas, como fazem aquelas e aqueles que, já bem avançados em sua própria psicanálise, no momento em que pressentem em si certos movimentos de cólera, de medo ou de angústia, conseguem apreendê-los de forma objetiva. O que não impede que apareça uma subjetividade, porque, de todo modo, o homem é subjetividade e não pode ser outra coisa. É apenas isso que eu queria dizer, e não há possibilidade de suprimir a subjetividade na natureza.

50 Francesco Valentini (1924-), historiador da filosofia, autor, em 1958, de *La filosofia francese contemporanea*. Publicou *Il pensiero politico contemporaneo* em 1979 e *Soluzioni hegeliane* em 2001.

51 "*La Transcendance de l'Ego*: esquisse d'une description phénoménologique", *Recherches philosophiques*, nº 6, 1936-1937, p. 85-123, artigo reeditado por Sylvie Le Bon, com o mesmo título, em 1966 (Paris, Vrin), e depois por Vincent de Coorbyter, *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques* (Paris, Vrin), 2003.

52 "Toda realidade humana é uma paixão, já que projeta perder-se para fundamentar o ser e, ao mesmo tempo, constituir o em-si que escape à contingência sendo fundamento de si mesmo, o *Ens causa sui* que as religiões chamam de Deus. Assim, a paixão do homem é inversa à de Cristo, pois o homem se perde enquanto homem para que Deus nasça. Mas a ideia de Deus é contraditória e perdemo-nos em vão; o homem é uma paixão inútil" (Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard, col. Tel, 1976, p. 678).

53 "Não, um operário não pode viver como burguês; é preciso, na organização social de hoje, que ele sofra até o fim sua condição de assalariado; nenhuma evasão é possível, não há recurso contra isso. Mas um homem não existe como se fosse uma árvore ou uma pedra: é preciso que ele se torne operário. Totalmente con-
dicionado por sua classe, pelo salário, pela natureza de seu trabalho, condicionado até por seus sentimentos, até por seus pensamentos, é ele quem decide o sentido de sua condição e da de seus camaradas, é ele que, livremente, dá ao proletariado um futuro de humilhação sem trégua ou de conquista e de vitória, segundo sua escolha como resignado ou revolucionário. E é dessa escolha que ele é responsável. Não livre para não escolher: ele está comprometido, é preciso apostar, a abstenção é uma escolha. Mas livre para

escolher com o mesmo movimento o seu destino, o destino de todos os homens e o valor que é preciso atribuir à humanidade. Assim, ele se escolhe ao mesmo tempo operário e homem, conferindo um significado ao proletariado. Tal é o homem que concebemos: homem total. Totalmente engajado e totalmente livre. Entretanto, é esse homem livre que é preciso liberar, ampliando suas possibilidades de escolha. Em certas situações, só há lugar para uma alternativa, sendo um dos termos a morte. É preciso fazer de modo que o homem possa, em toda circunstância, escolher a vida" (Jean-Paul Sartre, "Présentation des Temps Modernes", em *Situations, II*, Paris, Gallimard, 1948, p. 27-28).

54 Sobre a escassez, ver particularmente Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, op. cit., p. 234-263; sobre a referência mais exata de Valentini: "De fato, a escassez como relação unívoca de cada um e de todos com a matéria torna-se, afinal, estrutura objetiva e social do entorno material e, assim, designa, em compensação, com seu dedo inerte, cada indivíduo como fator e vítima de escassez. E cada um interioriza essa estrutura no sentido em que, por seus comportamentos, ele se faz *o homem da escassez*" (ibid., p. 243).

55 Ver Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* [1945], Paris, Gallimard, 1957, p. 87-105.

56 F. Valentini refere-se aqui a uma intervenção de Lucio Colletti que precedeu a sua e que suprimimos.

57 Gaston Fessard (1897-1978), jesuíta. A obra à qual é feita referência é *La Dialectique des Exercices spirituels de Saint Ignace de Loyola* (Paris, Aubier, 1956). Trata-se do primeiro volume de um livro composto de três volumes: o segundo saiu em 1964 e o terceiro em 1984, pelo mesmo editor.

58 Cf. Henri Lefebvre, *Logique formelle, logique dialectique*, Paris, Éditions sociales, 1947.

59 Cesare Luporini (1909-1993) lecionou história da filosofia em Cagliari, Pisa e Florença, até 1984. Inicialmente interessado pelo existencialismo, aderiu ao marxismo e se inscreveu no PCI, de 1943 a 1991. Foi eleito senador de 1958 a 1963 durante a terceira legislatura. Opôs-se à transformação do PCI em PDS (Partido Democrático da Esquerda) e votou pela Rifondazione communista. Seu marxismo fundou-se na crítica do historicismo e recusou o dogmatismo marxista economicista. Entre os seus livros, citaremos: *Dialettico e materialismo* (1974). Em francês, sua contribuição encontra-se em É. Balibar, C. Luporini, A. Tosel, *Marx et sa critique de la politique*, Paris, F. Maspero, 1979, e em seu artigo "Marxisme et sciences humaines, une vision critique de l'homme", *L'Homme et la Société*, nº 1, 1966.

SEMERARI:[60] Pareceu-me que, de modo geral, o debate não levou devidamente em conta o pressuposto do qual parte a *Crítica da razão dialética*. Talvez o próprio Sartre, no resumo que fez sobre a sua posição, não tenha sublinhado suficientemente esse pressuposto. No fundo, a *Crítica da razão dialética* nasceu em um momento particular: tem precedentes reconhecíveis tanto na própria obra de Sartre como na situação cultural e política do nosso tempo. Todo mundo sabe que o núcleo de onde saiu a *Crítica da razão dialética* é o longo artigo "Questão de método", publicado em 1957 na revista *Les Temps Modernes*.[61]

Ora, 1957 é uma data notável para nossas observações sobre esse argumento. É logo após o XX Congresso [do PCUS] e dos acontecimentos na Hungria (1956). Sartre já havia publicado *O ser e o nada* [1943] anos antes. Entre o *O ser e o nada* e a *Crítica da razão dialética* houve obras como *L'Humanisme littéraire*,[62] *Les Aventures de la dialectique* [1955] e até a *Fenomenologia da percepção* [1945], de Merleau-Ponty. Merleau-Ponty é um autor que não aparece na *Crítica da razão dialética*, mas que, a meu ver, está bem presente nesse livro. Isso sem desconhecer a originalidade e a novidade do método sartriano e a coerência, em certo sentido, do método da *Crítica da razão dialética*, em relação à obra anterior de Sartre.

Mas, nesta manhã, gostaria de chamar rapidamente a atenção dos presentes para a parte inicial da *Crítica da razão dialética*, na Introdução. Minha proposta é de ser, durante esta intervenção, um espectador desinteressado, relativamente desinteressado do ponto de vista da ortodoxia marxista, bem como de um ponto de vista não marxista, isto é, a posição de alguém que aborda o problema do objetivo que Sartre se propôs ao escrever a *Crítica da razão dialética*.

Encontramos esse problema formulado desde o início do livro. Sartre diz: meu objetivo é propor o problema do nosso tempo, pelo qual estamos interessados

como filósofos, políticos, sociólogos, como ideólogos e psicólogos, como homens de cultura e também como homens comuns: o problema é chegar à construção de uma antropologia, isto é, de uma concepção radicalmente, integralmente, humana do homem. Para aceder a essa visão, enriquecer essa perspectiva de caráter teorético — porque é uma maneira teorética de ver —, precisamos tomar certas iniciativas e fazer escolhas culturais.

Ora, o marxismo se insere no âmbito de nossas escolhas como um instrumento operacional possível em vista da constituição dessa antropologia estrutural e histórica. A meu ver, é um ponto fundamental; ao passo que ontem, ao ouvir as diversas intervenções, tive a impressão de que essa perspectiva estava sendo deixada um pouco de lado e que a questão, no fundo, referia-se a uma espécie de opção de caráter absoluto, ou a um marxismo inserindo-se integralmente na cultura contemporânea sem no entanto recuar diante da possibilidade de sua radical revisão.

Ontem à tarde, ouvimos a intervenção de um ilustre colega que não estava de acordo e dizia: “Está certo, podemos fazer isso, mas se o fizermos, é preciso ter cuidado porque vamos ter de discutir tudo.” Esse é o ponto: devemos estar prontos a discutir tudo, se for o caso, se necessário. Ora, pensei que o problema não é esse. A escolha determinante é entre um marxismo que se apresenta como sendo aberto e que está disposto até ao revisionismo mais radical no contexto da cultura contemporânea e um marxismo fechado sobre si mesmo, que se transforma em escolástica, e que, se ele se declarar disposto ao diálogo, não se feche em si quando o diálogo começar a produzir efeitos, tornando-se, em certo sentido, uma fórmula que resolve tudo.

Aliás, conhecemos precedentes análogos na história da cultura ocidental. Por exemplo, na esfera do cristianismo, que passou, no fundo, pelo mesmo processo. Sob certos aspectos, o cristianismo tornou-se uma fórmula que pretende conter todas as possibilidades culturais do mundo, sobretudo quando ele se declara pronto para aceitar formas determinadas da cultura pós-cristã.

Ora, acompanhando ontem as diversas intervenções dos amigos marxistas e comunistas, observei que essa preocupação estava bem presente, a preocupação de que o diálogo entre o marxismo e as correntes que na origem não são marxistas possa transformar-se em um processo revisionista do marxismo, em um questionamento radical de certos fundamentos do marxismo, especialmente quando o debate destacou os pontos de contato ou de derivação entre o marxismo e o leninismo. Se questionarmos o hegelianismo, a fidelidade de Marx a Hegel torna-se uma espécie de questão fundamental. Se limitarmos o hegelianismo, então será preciso também limitar o marxismo, e vice-versa.

Ora, parece-me que o modo como Sartre apresentou o problema visa, de um lado, livrar o marxismo dos elementos pré-marxistas que não deixam, entretanto,

de atuar no marxismo e, do outro, propor uma interpretação do marxismo que reconduz o próprio marxismo ao seu núcleo original que qualificamos, na linguagem sartriana, de "existencial" em sentido amplo. Por isso, após o lançamento de "Questão de método", a obra de Sartre foi interpretada como uma tentativa de fundir, de maneira eclética, o existencialismo e o marxismo. Foi dito que o existencialismo que, em dado momento, tornou-se sensível ao marxismo, é o existencialismo que havia, enfim, ouvido a lição do existencialismo-marxismo de Lukács e começara a situar-se no terreno do marxismo. No fundo, foi dito que o próprio texto da *Crítica da razão dialética* autorizava essa interpretação. Com efeito, Sartre é explícito, categórico: define o existencialismo como uma filosofia parasitária, filosofia que vive à margem da filosofia de nosso tempo, ou seja, do marxismo.

Contudo, em dado momento, Sartre chamou nossa atenção para o fato de que, embora o existencialismo possa e deva considerar-se uma filosofia parasitária em relação ao marxismo, também tem, por seu lado, uma exigência e uma pretensão a impor na própria esfera do marxismo: a exigência do existencialismo na dimensão mesma do marxismo; entenda-se: o projeto existencial do existencialismo. Por isso, o leitor atento terá notado — à p. 125 da *Crítica*, acho eu[63] — a afirmação de Sartre segundo a qual, assim que o marxismo tiver aceitado e tornado seu o método existencial, isto é, o método do projeto existencial, já não se deverá falar do existencialismo e do marxismo como sendo posições antagônicas e unilaterais. Ao contrário, o existencialismo terá realizado concretamente a filosofia no mundo, a filosofia em seu devir mundano e, afinal, o problema filosófico essencial do próprio marxismo.

Se, inicialmente, podia parecer que Sartre se convertera ao marxismo, vê-se — com uma leitura mais atenta — que se trata bem mais de uma "existencialização" do marxismo, a qual implica, por isso, uma profunda transformação das estruturas e das categorias de tal existencialismo ou de tal interpretação do existencialismo.

Ora, lembrar essas motivações ou esses elementos que alimentam a Introdução da *Crítica da razão dialética*, não tem, na minha intenção, valor apenas filológico, e sim uma importância fundamental, porque a *Crítica da razão dialética*, sua relação com o marxismo e o próprio marxismo serão assim apreciados em seu contexto histórico e de modo radicalmente histórico.

Hoje já não é possível abordar a questão do marxismo com base apenas nos textos de Marx, isto é, nos textos de um homem que viveu entre 1818 e 1883. Lembro-me de ter ouvido ontem várias intervenções nas quais, precisamente, os participantes procuraram destacar que Marx, em *A ideologia alemã* e nas *Thesen über Feuerbach*, havia reconhecido o fundamento existencialista da práxis. Em *A ideologia alemã*, ele afirma claramente que o pressuposto do processo histórico é

consti-
tuído pelos indivíduos realmente existentes, os indivíduos que agem concretamente.[64]

Foi lembrada a presença da problemática da sensibilidade nas *Thesen über Feuerbach*, nos *Manuscritos de 1844* e, em seguida, em *O Capital* etc. Foram mencionadas essas referências para assinalar que já existia em Marx tudo o que foi desenvolvido depois na *Crítica da razão dialética.* Em certo sentido, isso é verdade, mas em outro sentido, não, pois devemos tratar o marxismo hoje, em 1961, na metade do século XX, e o marxismo do século XX não pode ser considerado independentemente de seus desdobramentos, leninista e estalinista. O marxismo é também isso.

Se nos situarmos no plano de uma discussão sobre os textos de Marx como tais, faremos decerto um trabalho muito útil e importante. Mas não estou certo de que isso possa ajudar-nos a desenvolver a antropologia estrutural e histórica de que se falou, nem a definir o trabalho filosófico-político necessário para que o projeto de uma antropologia possa realizar-se concretamente sem ficar limitado a uma simples retórica rapidamente ultrapassada. Nesse sentido, parece-me que as discussões feitas no terreno político, como, por exemplo, a da suspensão da legalidade socialista,[65] um dos temas do debate contemporâneo, devem justamente ser levadas ao nível da problemática que desenvolvemos aqui, a fim de verificar até que ponto o marxismo, em sua ideologia, contribuiu ou não para a definição dessas posições que decerto não são marxistas, também não são democráticas, e que nos deixam certamente muitíssimo perplexos quanto à posição genericamente marxista do problema.

Ora, antes de concluir minha intervenção, que, repito, não pretende oferecer soluções, mas apenas chamar a atenção deste encontro para tais pressupostos, para esses fundamentos do discurso sartriano, gostaria de destacar dois pontos da Introdução à *Crítica da razão dialética*, isto é, em "Questão de método".

1. Página 18, nota 1,[66] Sartre relaciona Hegel com Kierkegaard e com Marx, e lembra, utilizando a linguagem da semiologia contemporânea que, do ponto de vista de Hegel, o significante é sempre o Espírito, o Espírito absoluto, a História absoluta, ao passo que o significado é o indivíduo em seu aspecto concreto. Em contrapartida, segundo Dewey,[67] o significante é sempre e apenas o indivíduo, mas o indivíduo considerado em seu caráter abstrato. Ora, para Marx — e estamos perfeitamente de acordo — é preciso dizer que o significante é sempre o indivíduo como comunidade que age historicamente e como práxis histórica.

É justamente esse ponto que gostaríamos de ver aprofundado no debate, isto é, o modo de conceber e de tornar operacional essa comunidade significante. Quando ela não está estruturada de certo modo, correrá o perigo de se substancializar e, por isso, de se superpor ao indivíduo em sua determinação

concreta? Ou então pode ser ela estruturada de tal modo que possa conservar sempre livre e aberta a comunicação entre o indivíduo e ela? Porque é evidente que o marxismo estaria, de fato, na vanguarda do pensamento moderno se conseguisse resolver positivamente esse problema.

2. O segundo ponto — e aqui vou terminar minha intervenção, pedindo desculpas por me ter alongado tanto — refere-se ao que Sartre lembra na nota 1, p. 30-31,[68] a respeito da epistemologia, da interpretação epistemológica referente ao fundamento marxista-materialista do problema da subjetividade: ele destaca como, do ponto de vista marxista e depois leninista, a subjetividade ficou como que entre parênteses.

Assim, mesmo que pareça paradoxal, ele descamba, de um lado, para uma forma que é a do idealismo constituinte e, do outro, para uma forma que é a do idealismo cético. Ora, o importante é o seguinte: deve-se considerar a subjetividade como mergulhada em uma circularidade que, partindo da subjetividade, chega à objetividade do meio, e reciprocamente. É preciso, nesse sentido, considerar a subjetividade um momento funcional, como um momento crítico-funcional. Desse ponto de vista, creio que o marxismo se abre, de modo afirmativo, ao pragmatismo em sua forma mais nobre e clássica, isto é, na forma de existencialismo concreto que é a filosofia de Dewey, a qual — parece-me — não pode, a esse respeito, ser definida como filosofia burguesa.

Convém, pois, considerar a subjetividade o momento crítico, o momento da suspensão crítica, o momento da redução da situação objetiva. Na minha modesta opinião, o marxismo legou-nos dois ensinamentos fundamentais, absolutamente positivos: o primeiro é o da base humana do saber, da cultura, da ciência; o segundo é o da perspectiva teleológica na qual é preciso inserir a construção do nosso saber, perspectiva teleológica que, na forma popular do *Manifesto do Partido Comunista* de 1848, se apresenta como a perspectiva de construção de uma sociedade na qual a liberdade de um se torna a condição da liberdade do outro. Em termos kantianos, ela pode ser concebida como a perspectiva na qual o homem é um fim para o outro homem. Parece-me que é preciso manter com muita firmeza esses dois pontos, se quisermos sustentar um discurso que seja crítico e, ao mesmo tempo, construtivo, à luz da experiência do marxismo no século XX e não da experiência do marxismo no século XIX.

60 Giuseppe Semerari (1922-1996), especialista em filosofia contemporânea, de Husserl a Lukács, professor de filosofia na Universidade de Bari, diretor da revista de crítica filosófica *Paradigmi*. Entre seus muitos livros, citaremos *La filosofia come relazione* (1961), e, em relação com Sartre, *Jean-Paul Sartre, Teoria, scrittura, impegno*, dirigido por Vito Carofiglio e Giuseppe Semerari, Bari, 1985.

61 "'Questão de método' é uma obra de circunstância: isso explica o seu caráter
um pouco híbrido; e é também por essa razão que os problemas parecem ser aí tratados de través. Uma revista polonesa havia decidido publicar, durante o inverno de 1957, um número dedicado à cultura francesa; desejava oferecer aos leitores um panorama do que, entre nós, ainda se designa por 'nossas famílias espirituais'. Por isso, solicitou a colaboração de vários autores e propôs que eu tratasse do seguinte tema: 'Situação do existencialismo em 1957' [...] Mais tarde, reproduzi o meu artigo na revista *Les Temps Modernes*, mas modificando-o consideravelmente para adaptá-lo às exigências do leitor francês. É sob essa forma que o publico hoje. O que, na origem, se chamava *Existencialisme et marxisme* recebeu o título de 'Questão de método'. E, afinal, é uma pergunta que faço. Uma só: será que, hoje, temos os meios para constituir uma antropologia estrutural e histórica?" (Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1985, p. 13-14).

62 Trata-se provavelmente de uma aglutinação entre *L'Existentialisme est un humanisme* (1946) e *Qu'est-ce que la littérature?* (1947).

63 Semerari cita evidentemente de acordo com a edição de 1960. Para referenciar o argumento que ele desenvolve, convém considerar o conjunto da primeira parte da Introdução da *Critique de la raison dialectique* (p. 115-135 na edição de 1960, p. 135-159 na edição de 1985) do que a única página citada.

64 "Bem ao contrário da filosofia alemã que desce do céu à terra, elevamo-nos aqui da terra ao céu, ou seja, não partimos daquilo que os homens dizem, imaginam, se representam, nem também daquilo que se diz, se pensa, se imagina e se representa a respeito deles, para chegar ao homem de carne e osso; é a partir dos homens realmente ativos e de seu processo de vida real que se expõe o desenvolvimento dos reflexos e dos ecos ideológicos desse processo" (Karl Marx, *L'idéologie allemande*, op. cit., p. 1056).

65 Referência ao discurso pronunciado por Khruschev em 25 de fevereiro de 1956 diante apenas dos deputados sobre "o culto da personalidade e suas consequências". Assim declarava ele que a expressão "inimigo do povo", inventada por Stalin, "tornou possível a utilização da mais cruel repressão, violando todas as normas da legalidade revolucionária, contra quem quer que seja, de qualquer maneira que fosse, caso estivesse em desacordo com Stalin".

66 Na edição de 1985, a nota está à p. 23. Referindo-se ao livro de Jean Hyppolite, *Études sur Marx et Hegel* (1955), Sartre destaca que é possível aproximar Hegel do existencialismo, o seu panlogicismo revestido de um pantragicismo. Mas o problema não está aí, prossegue ele: o que Kierkegaard reprova em Hegel é "negligenciar a *incontornável opacidade* da experiência vivida". Assim, para Kierkegaard, é o homem que é o *significante*, que produz ele próprio as significações, nenhuma significação visando-o do exterior: "ele não é jamais o *significado* (mesmo por Deus)".

67 John Dewey (1859-1952), cuja obra não pode ser apresentada no espaço de uma nota. Logo, contentamo-nos em dizer que se trata de um eminente

representante do pragmatismo filosófico (não confundir com o pragmatismo em sentido corrente) que foi ao mesmo tempo um "ativista", para respeitar o vocabulário norte-americano. Desde 2010, há felizmente uma edição de bolso francesa de dois de seus livros: *Le Public et ses problèmes* (tradução e apresentação de Joëlle Zask) e *L'Art comme experiénce* (tradução de G.A. Tinberghien, C. Mari, J. Piwnica, F. Gaspari, C. Domino, J.-P. Cometti e prefácio de S. Shusterman e St. Buettner), na coleção Folio Essais da Gallimard. Uma primeira abordagem esclarecedora é proposta por Gérard Deledalle, *La Philosophie peut-elle être américaine? Nationalité et universalité*, Paris, Jacques Grancher éditeur, 1995, p. 120-150.

68 Essa nota está nas p. 37-39 na edição de 1985. Trata-se de uma longa nota muito significativa, que resume a contribuição da teoria da consciência (e não da teoria do sujeito) desenvolvida em *O ser e o nada*, com base na qual Sartre construiu um materialismo que chamamos de anaturalista no *Crítica da razão dialética*. Transcrevemos aqui as primeiras linhas: "O princípio *metodológico* que faz começar a certeza com a reflexão não contradiz em nada o princípio *antropológico* que define a pessoa concreta pela sua materialidade. Para nós, a reflexão não se reduz à simples imanência do subjetivismo idealista: ela só é um ponto de partida se nos lança imediatamente entre as coisas e os homens, no mundo. A única teoria do conhecimento que, atualmente, pode ser válida é a que se fundamenta nesta verdade da microfísica: o experimentador faz parte do sistema experimental. É a única que permite afastar qualquer ilusão idealista, a única que mostra o homem real no meio do mundo real" (op. cit., p. 37). Projeto materialista que, convém lembrar, já fora anunciado no final de *La Transcendance de l'Ego* (1936).

PIOVENE:[69] Sartre e Luporini concordaram em um ponto que é decerto geral, mas, mesmo assim, substancial: a afirmação de que não se encontra facilmente a subjetividade do marxismo, mas que ela não deixa de ser algo que é central para esse pensamento. Isto é, ela não é um apêndice. Eis o que disse Luporini: "O polo objetivo não é a única finalidade do marxismo." A apresentação de Sartre foi para mim muito fecunda pelos seus pontos de vista e pelo tom estimulante.

Gostaria agora de destacar o problema da arte, problema que se liga, a meu ver, ao da subjetividade. Darei minha impressão com franqueza: sinto que o problema foi deixado de lado, não foi aprofundado nos estudos marxistas dos últimos tempos. Nenhuma doutrina, nenhuma teoria mais profunda da arte, elaborada a partir dos fundamentos marxistas, é satisfatória. Decerto isso representa uma lacuna, porque essa teoria é essencial.

O fato de possuir ou não tal doutrina satisfatória é um critério para a própria arte, porque saber explicar e compreender a arte, seja pelo sistema que for, é uma prova de sua validade e de sua completude. Se esse sistema não está apto a fornecê-la, revela uma lacuna que afeta todos os outros setores e denuncia uma verdadeira falta de aprofundamento, em particular para o problema em pauta, o problema da subjetividade. Para falar do que foi dito por Sartre, gostaria de começar por uma objeção que, no fundo, não chega a ser uma, ou, caso fosse, só teria um objetivo, o de provocar uma resposta de sua parte ou, pelo menos, de gerar certa ordem do discurso.

Durante sua apresentação, admirei-me com um fato: apresentou o exemplo do operário comunista que sentia uma viva antipatia pelo companheiro judeu. Em dado momento, fica consciente de que é antissemita. Essa consciência, disse Sartre, é em si algo útil, porque o ajudou a superar a contradição que havia nele e provocava um conflito entre o seu ser comunista e o seu ser inconscientemente antissemita. Logo, por uma razão de coerência, o antissemitismo, assim reconhecido, devia ser eliminado.

Contudo, tive logo depois a impressão de que a tomada de consciência de sua subjetividade nem sempre foi considerada por Sartre algo positivo. Durante uma

conversa a sós, perguntei-lhe e ele confirmou minha impressão. Disse-me, por exemplo, que para certas obras de arte, e até para a obra de arte em geral, a consciência absoluta de sua própria subjetividade pelo artista pode ser útil; mesmo assim, o artista explora certo grau de inconsciência da própria subjetividade. E digo, com franqueza, que esse ponto me deixa dúvidas.

Aliás, ele confirmou ontem esse argumento, rapidamente, ao falar de *Madame Bovary*, afirmando que o romance exprime, ao mesmo tempo, uma representação da província francesa em dada época, e uma projeção inconsciente, em grande parte inconsciente, de Flaubert sobre Madame Bovary e todo aquele ambiente social. Tive a impressão de que ele queria atribuir um valor positivo a essa inconsciência, o que me deixou em dúvida.

Ao contrário, parece-me que a arte sempre foi uma tomada de consciência da sua própria subjetividade, mas tomada de consciência que reconstrói a história dele, o modo como chegou à objetividade; em dado momento, a subjetividade projeta-se na objetividade, sempre conservando uma parte preponderante que o artista deve olhar, estudar, e da qual precisa ter consciência constantemente.

Consideremos o exemplo do já famoso operário inconscientemente antissemita. Suponhamos que esse operário tenha escrito um livro, que se tenha tornado de repente artista e que esse livro fosse um livro antissemita. O fato de o livro ser inconscientemente, mas efetivamente, antissemita diminui seu valor como obra de arte? Para mim, com certeza. Caso contrário, seria preciso admitir que a negatividade desse livro é exterior à arte, ou seja, que o livro poderia ser artisticamente maravilhoso, permanecendo detestável por outros motivos, do ponto de vista moral, na medida em que os juízos que ele contém não poderiam ser aprovados.

Para mim, a fraqueza de tal livro seria também artística e a inconsciência se mostraria também como fraqueza artística. Não é possível responder afirmando que houve no passado muitas obras de arte nas quais a inconsciência operava notoriamente e que essa inconsciência foi, em certo sentido, benéfica. Eu não sei e gostaria de deixar aberta a discussão porque, de todo modo, não é essa a nossa questão.

De fato, penso que a arte conhece hoje desenvolvimentos que a levam para um grau de consciência cada vez maior, a tal ponto que o artista pode omitir-se cada vez menos. Nesse sentido, apreciei muito o que Sartre nos disse, ou seja, que a subjetividade é cada vez mais absorvida pela objetividade, sem ser por isso destruída. O desenvolvimento da arte e da subjetividade tende para uma absorção cada vez mais acentuada da objetividade, quando então a subjetividade muda de natureza, de estado, sem ser em nada diminuída nem destruída.

Parece-me, com referência ao artista, que isso marca uma exigência de verdade cada vez mais afirmada e uma recusa, cada vez mais viva, de toda forma de inconsciência. Para mim, a objetivação, aquilo que é chamado

objetivação na arte, preserva a subjetividade, e até a valida: a objetivação é de fato algo que fornece fundamentos à subjetividade, e que, assim, a valida, dando-lhe um valor novo. A arte é, para mim, uma subjetividade que se conhece e que se insere conscientemente na objetividade.

Outros pontos foram abordados por Sartre. Disse-nos que a subjetividade pode ser superada pela resposta que damos a determinada situação, e também isso me parece certo. A subjetividade se supera verdadeiramente na resposta que é dada a determinada situação, mas, no caso da obra de arte, a arte não é apenas a resposta que damos, mas também a história da nossa resposta, e, por conseguinte, a subjetividade tem aí parte preponderante. Em certo sentido, eu diria que a planta é arrancada com todas as suas raízes.

Achei o conceito de totalização muito interessante, sobretudo o de retotalização contínua — conceito muito fecundo porque a totalização, a retotalização, é o movimento contínuo do artista. Na arte, sentimos que a expressão deve ser total e que tudo o que existe na realidade deve ser exprimido: tudo o que existe na realidade não deve ser negado, mas, ao contrário, exprimido. Depois ele esclareceu muito bem o movimento contínuo entre subjetividade e objetividade, movimento que, julgo, todo artista deve conhecer. A discussão prolongada, sobretudo no âmbito do jornalismo, a respeito da distinção entre homem interior e homem social, aborda um tema que devemos deixar de lado: a subjetividade se projeta no homem social e a sociabilidade se interioriza na subjetividade; é um movimento contínuo. A tal ponto que uma subjetividade pura e abstrata, diria eu, não existe nem pode existir. Gostaria de fazer apelo às experiências de todo artista: tenho um diante de mim,[70] e espero que ele tome a palavra logo a seguir.

Indago, por exemplo, se ocorreu na vida do nosso amigo, o pintor Guttuso, ter ele pintado um quadro para o próprio quadro: nunca ninguém pintou um quadro para o próprio quadro, nunca ninguém escreveu uma linha para a própria linha.

Todos nós sentimos que na prática da obra de arte, no momento mais subjetivo da obra de arte, essa subjetividade já é dialógica. Trabalhamos para realizar determinada sociedade. Todo o nosso trabalho, mesmo o mais íntimo, que chamamos "subjetivo", é, em certo sentido, social. Trata-se sempre de interiorização da sociabilidade, ou então de socialização da interioridade. Eis o que eu queria dizer, os pontos que desejava destacar rapidamente. E quero acrescentar ainda algo a respeito do que Luporini disse ontem. Falou-me em particular do seu desejo de aprofundar o que nos disse, sobretudo no sentido de uma teoria da arte. A elaboração de tal teoria seria, pelos motivos que apresentei, muito importante. Desejo muito que ele o faça.

SARTRE: Estou indeciso para responder-lhe. Concordo com todos os pontos que o senhor passou em revista. Queria apenas aproveitar para voltar mais profundamente à ideia de subjetividade. O senhor disse que a sociabilidade

penetra profundamente a subjetividade e que uma subjetividade abstrata não teria sentido, não existiria. Concordo perfeitamente com sua opinião. No sentido em que, para mim, a subjetividade é interiorização e retotalização, isto é, no fundo, para retomar termos mais vagos e, ao mesmo tempo, mais conhecidos: vive-se; a subjetividade é viver o seu ser, vive-se o que se é, e o que se é em uma sociedade, pois não conhecemos outro estado do homem; ele é precisamente um ser social, ser social que, ao mesmo tempo, vive a sociedade inteira do seu ponto de vista. Considero que um indivíduo, seja ele quem for, ou um grupo, ou um conjunto qualquer, é uma encarnação da sociedade total enquanto ele tem de viver o que ele é. Aliás, é apenas porque podemos conceber o jogo dialético de uma totalização de envolvimento, isto é, de uma totalização que se estende ao conjunto social, e de uma totalização de condensação, o que chamo de encarnação, que faz com que cada indivíduo seja, de certo modo, a representação total de sua época. É apenas por causa disso que se pode conceber uma verdadeira dialética social; em tais condições, considero que essa subjetividade social é a própria definição da subjetividade. A subjetividade no nível social é uma subjetividade social.

O que isso quer dizer? Quer dizer que tudo o que um indivíduo faz, todos os seus projetos, todos os seus atos, tudo o que ele suporta também, só reflete — mas não no sentido escolástico do reflexo de certa tradição marxista —, só encarna, se preferirem, a própria sociedade. Assim Flaubert escreve *Madame Bovary*! Que faz ele? De um lado, quer traçar uma descrição objetiva de determinado meio, o meio rural da França nos anos 1850, com suas transformações, o aparecimento do médico que substitui o atendente sanitarista, a ascensão de uma pequena burguesia não religiosa etc. Tudo isso, ele quer descrever perfeitamente consciente. Mas, ao mesmo tempo, quem é ele próprio que está escrevendo assim? Ele nada mais é que a encarnação de tudo isso. Na realidade, era filho de médico, filho de médico que vivia no campo, ele mesmo morava fora da cidade de Rouen, num lugarejo chamado Croissé, tinha ligações com o universo dos proprietários rurais, não investia seu dinheiro, como era costume na época, em transações industriais, ele era precisamente o que descreve. Vai ainda mais longe porque, na medida em que é rico e vítima de sua família, continuando no ambiente doméstico, dominado primeiro pelo pai e depois pela mãe, em situação bem parecida com a situação feminina da época, ele projeta seu ser na heroína do livro. Ou seja, há duas estruturas nesse livro, que são a mesma coisa, porque só se totaliza o ser social que se é e, ao mesmo tempo, se descreve a sociedade que se vê! O que é muito interessante no caso de Flaubert é que haja não uma sensibilidade extraordinária, fora do comum, transformada por vícios ou por uma infância particularmente sinistra, mas uma vida real da época que se projeta sob uma forma subjetiva em um livro que pretende descrever objetivamente a

época. E é precisamente essa contradição e, ao mesmo tempo, essa sobredeterminação que fazem a beleza da obra, porque, em vez de tratar com pessoas que estão somente fora, há toda uma interiorização do próprio Flaubert que, primeiro, sentimos e, mais tarde, podemos descobrir. A história de *Madame Bovary* é uma história curiosa, e por isso é que me detenho nela na medida em que o livro foi considerado desde 1850 o livro, o Cromwell, do realismo. Flaubert era o realista. Ora, sabemos que na verdade ele não era realista. Havia escolhido esse assunto para externar coisas suas que não conseguira mostrar em *A tentação de santo Antônio*, e tinha querido situar isso em um mundo real, mas com uma porção de coisas que eram dele. Os leitores foram percebendo que o pretenso livro realista tinha duas dimensões. A primeira era uma descrição verdadeira, real, de uma pequena província francesa, e a outra, a descrição mais ou menos consciente de um homem que aí se projeta. Aos poucos, ficamos sabendo disso, sabemos, aliás — e é por aí que vou retomar um pouco a questão do saber e do não saber —, que Flaubert estava perfeitamente consciente disso, ao dizer "Madame Bovary sou eu", logo, ele sabia muito bem o que estava fazendo.

Apenas, o ponto em que não discordo do senhor, mas que gostaria de completar sobre o que penso a respeito do que o senhor disse: Flaubert sabia o que fazia mas não o sabia na hora em que estava escrevendo. Ele sabia quando refletia sobre o que fazia, mas nunca Flaubert se disse: "Eu vou fazer meu retrato como Madame Bovary." Se tivesse dito isso, ele teria feito um mau retrato. Julgo que é mesmo uma reflexão posterior, ou feita enquanto escrevia, mas em momentos nos quais estava refletindo sobre o seu trabalho, ou então depois, porque a frase foi dita depois do livro; mas, seja como for, fica muito evidente que ele nunca desejou, deliberadamente, fazer seu retrato como Madame Bovary. O que ele quis foi simplesmente retratar certo número de ideias que tinha, que não ficaram bem sintetizadas em *A tentação de santo Antônio*, e que ele retomou de outra forma. Temos portanto, aqui, três coisas, e é isso que, para mim, constitui um verdadeiro romance: uma pintura objetiva; a mesma objetividade, já não mais como pintura, mas revivida em subjetividade que se projeta para constituir a obra; e uma identidade das duas, no sentido em que subjetivo e objetivo se referem à mesma coisa: o desenvolvimento da França em certa época. Época vista, ao mesmo tempo, pelos olhos do atendente sanitarista Charles Bovary, como prestes a desaparecer, ou do sr. Homais, e por intermédio de Flaubert, que vive conflitos que projeta na obra. Por exemplo, esse ódio de Homais, que é um ódio que tinha pelo pai, que ele amou muito e que o rejeitou, ódio da ciência que é também um amor da ciência, uma mistura muito complicada que é Flaubert e que faz com que ele apresente Homais, Bovary, o padre, o abade Bournisien etc. sob uma forma que parece objetiva, mas que na realidade é muito apaixonada. Ele acusa o padre Bournisien de não lhe dar as chaves para alcançar a fé, embora seu

desejo fosse crer, e ao mesmo tempo acusa Homais, imagem aviltada do pai, cirurgião, de ter fracos conhecimentos científicos que podem impedir o êxtase místico sem lhe fornecer resposta. Tudo isso é ele e, ao mesmo tempo, é a situação real, porque foi a época de uma forte onda de descristianização na França, que nasceu da burguesia jacobina e atingiu a pequena burguesia. Mas isso remete a si, produz duas formas, e é preciso que as duas existam. É preciso que haja uma espécie de densidade obscura que é o modo como alguém compreende a si mesmo. O livro deve aludir a essas duas coisas.

Se eu fosse fazer uma reportagem na Patagônia e depois escrevesse um romance sobre os costumes dos patagões, faria um livro relativamente objetivo, com base nas informações encontradas durante a reportagem, mas um péssimo romance, ou então poderia fazer uma espécie de poema colocando-me como um patagão. Porém, nesse caso, os patagões desapareceriam, e não há de fato relação suficiente entre mim e os patagões para que eu possa me projetar. Se, ao contrário, eu escrevesse um romance sobre o que me cerca, o romance seria eu próprio, como uma projeção e, ao mesmo tempo, tudo o que me cerca; aliás, eu sou aquilo que me cerca, de modo que encontramos aqui uma retotalização prática que é a mesma que encontramos em toda parte. É por isso que o romance estritamente objetivo é algo que, para mim, não tem o mínimo valor. É preciso que haja essa espécie de condensação, de obscuridade de si do autor, que pode partir daí para a sua situação como totalização. Sem essa obscuridade de si, teríamos um livro como foram feitos muitos, em dado momento, nos países socialistas: um escritor se instala numa fábrica durante semanas ou meses, volta e conta o que ocorreu naquela fábrica, sem nela se inserir nem projetar, porque ele está muito distante. Sabe muito bem que não é um operário, é um escritor socialista, mas não é operário, e menos ainda projetando os outros porque não os conhece suficientemente; o resultado vai ser um mau livro.

Quero apenas indicar o que Gide chama “a parte do diabo”[71] no livro: não pode haver livro bom sem subjetividade. É evidente que precisa haver uma pintura da sociedade na medida em que o homem nela está, mas o que ele é, e o que ele é dentro dela, é que expressa realmente a situação. De fato, é o que somos todos nós, pessoas que conhecemos na medida em que nos projetamos. Não há diferença entre a atitude do poeta, ou melhor, do romancista, e a atitude comum da nossa vida. Praticamente, apreendemos o social quando nos projetamos nele, mas, por outro lado, só projetamos nele esse mesmo social quando o retotalizamos. Há essa espécie de permanente envolvimento e encarnação que precisa ser considerada. Será então realmente possível governar a própria subjetividade? Compreendo que os senhores desejem que ela apareça com a maior clareza, e é esse o caso em nome precisamente da verdade, pois é certo que um dos elementos da

arte é a verdade. Digo "um dos elementos" porque se trata apenas da verdade no interior de esquemas estéticos, de valores estéticos, e não da verdade pura. Aliás, do ponto de vista da verdade, um conjunto de dados estatísticos e de reflexões dialéticas sobre determinado meio social sempre possuirá mais verdade objetiva que um romance sobre essas pessoas e, se um romance for mais verdadeiro, será justamente na medida em que ele trouxer uma subjetividade, a subjetividade de quem pinta esse meio social e que, ao pintá-lo, se coloca dentro dele. Mas se é verdade que podemos conhecer melhor a nossa subjetividade, isso não significa que podemos definir a parte que pomos no livro: significa que somos cada vez mais reflexivos em relação à subjetividade imediata que somos.

Como afirmei ontem, o operário que diz "É verdade, sou antissemita" pode muito bem tornar-se, em sua reflexão, cúmplice da ideologia burguesa que foi nele inculcada, e pode até, em vez de dizer "Não é compatível com minha ação de militante e, por isso, suprimo esse antissemitismo", sustentar: "Sou antissemita, e está certo, são os comunistas que estão errados; os judeus são de fato isto ou aquilo." E é certo que, no momento em que se escreve um livro, é possível cada vez mais, em determinado plano, reconhecer-se como objeto da subjetividade, e, se for necessária ao livro, ela aparece na própria reflexão. De modo que é possível esclarecê-la, mas ela retorna em outros planos: mesmo se for conhecida como objeto, vamos reencontrá-la sob uma forma não conhecida, ignorada, porque faz parte do princípio da subjetividade ativa ser ela não conhecida, ignorada, e, na medida em que o artista projeta, ele não se conhece, mesmo que, em outro plano, ele se conheça muito bem. Quando Flaubert escreve, ele pensa em Madame Bovary; quando lhe atribui certas reações, ele pensa que são as que essa mulher teria, e depois, ao refletir sobre o que acabou de escrever, ele se diz que teria tido as mesmas, que ele lhe atribuiu suas próprias reações. Por isso, encontramos o jogo que evocávamos, e acho que é impossível imaginar a arte a não ser como o ponto de encontro entre o objetivo e o subjetivo. Eis mais ou menos a minha resposta, mas acho que não discordamos muito nesse ponto.

VOZ: Não é uma vontade precedente, mas uma tomada de consciência durante o trabalho.

SARTRE: É, durante o trabalho, a gente diz: pronto, é isso.

VOZ: Com licença, há uma observação a fazer: a vida provinciana de Flaubert, seu pai, seu irmão, o colégio, o médico etc. Caberia dizer: é em Flaubert como algo que ele guarda em si, em sua obscuridade e na espessura dessa obscuridade. Então aí está a prova de que algo que se chama o inconsciente é o exterior que se encontra em mim. Concorda?

SARTRE: Exato. É o que eu queria dizer. É o exterior: é a sociedade, eu a penso ao reconhecê-la fora e me projeto, isto é, eu a projeto sobre ela mesma. No fundo, são dois estados diferentes que se encontram, duas sociabilidades; e é a mesma sociabilidade, o mesmo condicionamento.

VOZ: O importante é que sobre isso é possível trabalhar, analisando a palavra "inconsciente" sob outra forma.

SARTRE: Eu disse não saber, em geral, porque é da realidade.

VOZ: Sim, sim, justamente, mas é a realidade da objetividade que guardo em mim, não é algo inteligível: esse é o ponto. Concorda?

SARTRE: Concordo inteiramente.

ALICATA:[72] Concordo em que, sem essa relação subjetividade-objetividade, não existe arte. Acho que isso não é estranho ao marxismo. Mas tenho uma pequena objeção para fazer avançar a discussão: será que essa relação também vale para o discurso poético? E como ela vale para o discurso poético? E como vale para o discurso histórico? Parece que ontem chegamos a dizer que essa relação subjetividade-objetividade vale também, em certa medida, para o discurso científico. Apesar disso, estamos ainda aquém da definição do que é o discurso poético, quando em determinada relação subjetividade-objetividade dizemos: aqui, estamos diante de um discurso poético. Em suma, parece-me que só demos o primeiro passo. Mas de que modo se estabelece o problema? A relação subjetividade-objetividade caracteriza a arte?

BANDINELLI: O senhor tem algo a dizer?

SARTRE: Não, mas acho que não é esse o objeto da pergunta.

VOZ (Paci?): Posso dar o meu ponto de vista? Entendo o que você [quem intervém dirige-se a alguém da sala] quer dizer. Se esse esquema, ou essa práxis de interiorização e de exteriorização vale em qualquer área, é porque em dado momento ele ou ela valem como expressão estética ou pictórica, ou musical, que, desse ponto de vista, o/a especifica. Ora, é um discurso que eu não manteria — e você também não — à maneira de um adepto de Croce,[73] por exemplo, que atribui à arte uma forma determinada do espaço. Não que Croce[74] não seja importante, mas porque, com essa concepção, ele nos oferece muito depressa a solução.

Para encontrar uma solução mais profunda, é preciso apresentar o problema de minha encarnação, da imagem, do sentido e da matéria, não é? Posso interiorizar um mundo social que é também um mundo histórico, o passado, minha história e a história do mundo onde vivo. Mas na exteriorização, quando expresso isso não fazendo todas as outras coisas que não são arte, faço um trabalho muito específico que, primeiro, refere-se à linguagem como linguagem já constituída — ou a linguagem das artes já constituída —, bem como meu contato com a matéria. Se se trata de um pintor, aí aparece a sua simpatia pela matéria, e também a sua fusão com ela, quando ele mesmo se torna cor. Em seu exemplo, Sartre falou de Flaubert, mas destacou que até o estilo de Flaubert decorre disso. O senhor não disse isso, mas é assim.

Há então uma razão pela qual Flaubert não foi um político e sim escritor: ele só conseguiu se expressar, se exteriorizar, como escritor. Em certa ocasião, afirmou: "Tenho muitas outras coisas a fazer do que amar a mim mesmo contra meu pai e meu irmão." Seu pai era médico, seu irmão, o filho ideal, que havia estudado no colégio onde o pai estudara. Em dado momento houve a rebelião de Flaubert contra a família, que é também a rebelião contra aquela pequena burguesia que ele conservou em si e que o fez. Do ponto de vista genético, vemos que nele a rebelião se expressa como rebelião por meio da literatura, e não de outra forma. Então, essa rebelião deve confrontar-se com a linguagem da época, com o modo de escrever da época e também com a singular maneira de escrever de Flaubert.

SARTRE: É como um personagem que se revolta contra a ação. Nem todos os artistas são iguais, felizmente, mas ele é assim...

VOZ: Com certeza.

SARTRE: ... e pretende fazer ciência ao escrever. Ele afirma "Tenho o olhar do cirurgião", mas, na realidade, é a literatura contra a ciência, em Flaubert. Não deixa dúvida, é contra certo método da ciência de seu pai.

VOZ: Isso estava ligado à época e à sociedade.

SARTRE: Foi ele quem escolheu isso assim, nem sempre é esse o caso, repito mais uma vez, mas ele fez assim.

VOZ: Concluo, Alicata, em uma análise desse tipo, o problema que você propôs existe, mas creio que é extremamente difícil. Em vez de distinguir, como se diz, a relação subjetividade-objetividade na arte, na ciência, na moral etc., trata-se de percorrer o caminho que, pelo método regressivo, explica a

universalidade da encarnação singular.

SARTRE: Há livros comuns para apresentar essa ficção, e livros socialistas de particular valor estético porque, na Polônia, por exemplo, eles foram feitos para descrever todo o período de 1945-1952 depois que ele ocorreu, mas, ao mesmo tempo, são justificações do próprio homem. Penso sobretudo em *La Défense de Grenade* [1956] por [Kazimierz] Brandys (1916-2000). Foi um homem curiosíssimo, porque, de certo modo, esteve plenamente ligado ao regime, tal como era então, e seus romances foram romances estritamente realistas e socialistas nos quais ele não se descrevia. Então, seguiu outra tendência: julgou a si mesmo. Mas, ao mesmo tempo que se julgou, ele não queria negar-se totalmente, queria mostrar os erros e as falhas e, assim mesmo, manter uma espécie de ligação, uma continuidade em conflito com a mudança, dizendo: "Está certo, sim, foram erros, não se podia agir de outro modo." E ele narrava objetivamente. Vejam também *La Mère des rois* [1957], romance em que ele contava objetivamente esse período. Mas, ao mesmo tempo em que o relata objetivamente, é evidente que o herói é ele, e é a mesma coisa, não é? Vemos, no plano de um escritor, uma evolução e uma tentativa de justificação, de autocrítica e de justificação, mas sem que nunca apareça o personagem, e, ao mesmo tempo, vemos um conjunto de personagens que são considerados objetivamente e nos quais se percebe esse conjunto de erros, de necessidade e de boa vontade, de boa vontade desviada. O resultado é estarmos diante de um tipo de romance que chamarei pós-realista socialista, porque nele há muito mais do que a simples descrição de uma sociedade. Não é como quando Balzac fala da Revolução Francesa, que ele não viveu e só conheceu por documentos. Trata-se, de fato, de um homem que fez aquilo e que conta o que as pessoas fizeram. Que conta sempre com os métodos objetivos do romance do realismo socialista, mas que, ao mesmo tempo, se inclui nessa pintura. O que produz uma sutileza nas análises, decorrente de ele querer mostrar que errou tendo razão — quer fazer uma autocrítica, mas autocrítica que não o liquide como personagem. A partir daí, o romance é notável, o autor entra bem fundo na consciência de seus personagens, visto que ele mesmo é um deles, não é? É uma coisa muito importante; é fato, por exemplo, que nenhum de nós poderia escrever um romance verdadeiro sobre a vida de um polonês ou a vida de um russo entre 1945 e 1952. Houve uma experiência extraordinária, a construção do socialismo com seus desvios, com seus erros, com o conjunto de coisas que lá ocorreram, e essa experiência não podemos, nós, que só a vivemos de fora, mesmo pertencendo a grupos de esquerda ligados a essa experiência, não podemos descrevê-la. Cabe a eles fazer o romance de hoje. E por que devem eles fazer o romance de hoje? Porque foram eles que o viveram. Como veem, aqui encontramos plenamente a subjetividade. Pode-se planejar o envio de um

escritor para uma fábrica e fazê-lo passar lá dois anos. Mas nenhum de nós ousaria escrever um romance sobre o período polonês, húngaro, russo de 1945 a 1952, ninguém — não é? —, porque deve ser feito por aqueles que o viveram. Logo, o simples fato de reconhecermos isso prova a importância da subjetividade como retotalização.

VOZ: Piovene dizia a mesma coisa, ontem à tarde...

PIOVENE: Queria dizer que para mim a subjetividade tem uma parte preponderante na obra de arte. Enquanto o senhor falava, pensei que o que o senhor chama a obscuridade em si está diminuindo na arte de hoje, apesar de tudo.

SARTRE: Sim.

PIOVENE: Esse é o ponto que eu queria destacar. É uma obscuridade decrescente, apesar de tudo. Acho que o artista tem sempre mais que uma visão ao captar as razões dessa visão. Entretanto, não se pode ser obscuro quando se quer, e acho que esse lado de obscuridade, de obscuridade fecunda — digamos —, tem uma parte cada vez menor.

SARTRE: O romance é a invenção.

VOZ: É isso. Creio que, se Flaubert escrevesse hoje, conseguiria descrever-se de forma mais direta, escolheria um caminho menos longo. Não quero com isso dizer que *Madame Bovary* não é uma obra-prima. É evidente que é uma obra-prima. E penso também outra coisa muito importante, ou seja, que hoje, mesmo na arte, é importante chegar a uma conclusão justa.

SARTRE: Concordo totalmente com o senhor.

VOZ: Não é possível sentir-se mentiroso. Provavelmente para um artista do passado fosse menos importante.

SARTRE: Também era muito importante. O livro de Flaubert é bem verdadeiro, chega a conclusões corretas. Thibaudet[75] mostrou que ele previu a evolução da pequena burguesia na França, sua importância na vida política sob a Terceira República. Tudo isso já está no que ele escrevia durante o Império. Estou de acordo com o senhor, mas com uma pequena ressalva: acho que, seja como for, a retotalização subjetiva se dará em outro nível, mas ela já existe.

VOZ: Com certeza, se não existisse, não se teria identidade.

SARTRE: Ou então haveria uma cópia de si mesmo como objeto que se projetaria, e isso seria ruim.

BANDINELLI:[76] Desculpem, não sei se quem deve falar agora é você [Della Volpe] ou Luporini.

LUPORINI: Prefiro falar primeiro, pelo seguinte motivo: Della Volpe tem uma estética, eu não. É melhor falar primeiro quem não tem, porque assim, no final, chegaremos a respostas mais completas.

BANDINELLI: O seu argumento é perfeito.

LUPORINI: Pedi a palavra porque penso estar, em relação aos que me precederam, na linha de observação indicada por Alicata. Acho que sou quem tem mais dificuldades em relação à posição de Sartre. "Dificuldades" precisamente porque não tenho estética. Tenho problemas, tenho perguntas, talvez porque o marxismo não se deu uma estética ortodoxa. Pode ser que isso seja resultado dessa falta. Em todo caso, só tenho problemas. Então, antes de tudo, faço uma pergunta geral que se refere ao que chamo, traduzindo-o, "o esquecer-se do sujeito" [*il dimenticarsi del soggetto*]. É um fato que se encontra sempre no "operar". E Sartre concorda totalmente, acho eu, quando fala do homem que desce a escada... Em toda operação, o sujeito não pensa na operação que realiza, mas sim, é evidente, na finalidade para a qual tende. Logo, o problema consiste em apreendê-la em determinado campo. Eu diria, em primeiro lugar, no campo do conhecimento em geral. Ou seja, refiro-me ao conhecimento histórico, ao conhecimento científico e à arte. Acho que o elemento dessa "espessura obscura", esse fundo do qual o sujeito se destaca, está presente em todos os campos: está presente no artista, no cientista...

VOZ: Sartre não afirmou o contrário...

LUPORINI: Permita-me mostrar o caminho que me leva a essas dificuldades: meu espírito é um tanto rebuscado, preciso seguir certa ordem. Logo, essa "espessura obscura" está sempre presente no operar, nesse operar que é o do conhecimento, seja ele científico ou historiográfico. É um fundo artístico, fundo que permanece na subjetividade.

Agora, quero justamente evocar uma experiência não minha pessoalmente, mas da minha mulher. Eu a segui com interesse durante anos. Gostaria que ela mesma falasse, mas ela não quis. Ela trabalhou para editar a obra de que todos

falaram ontem à tarde. Ora, editar a obra de Tolstoi significava isto: estudar o processo de formação dos romances, da forma narrativa de Tolstoi através das variantes, de um lado, e, do outro, atra-
vés de tudo o que ele disse durante anos de trabalho. Ora, constatamos que houve uma reflexão contínua dele sobre si mesmo; reflexão que não interveio depois, e sim no decorrer do trabalho. Assim, Tolstoi estava perfeitamente consciente de duas coisas: consciente de descrever um mundo objetivo e, ao mesmo tempo, de descrever-se continuamente. Consistia em ver-se em cada personagem, não apenas nos personagens masculinos, mas também em Natacha[77] etc. O que pode ser verificado pela filologia. Caberia dizer que Tolstoi é mais moderno que Flaubert, é possível que o seja de fato se avaliado dentro de certa escala de valores. Mas o que não é duvidoso, graças à filologia e ao estudo dos textos, é que Tolstoi tem, permanentemente, essa consciência, que é ao mesmo tempo uma objetivação dos dois momentos. Acho que essa objetivação ajudou Tolstoi: é o que o caracteriza e dá grandeza à sua arte.

Chego à objeção feita por Alicata: o problema da arte aparece desde esse ponto de chegada. Se concordamos em afirmar que a arte é conhecimento, o grande problema é determinar
a que gênero de conhecimento ela pertence. Por exemplo, com referência ainda a Tolstoi e a essa experiência que me empolgou durante todo o tempo em que a segui, constatamos, nesse caso particular, que todos os personagens de Tolstoi são decorrência de tipos reais, de personagens que ele de fato encontrou ou, digamos, de elementos de personagens que ele mistura livremente. Mas não é apenas isso, que seria demasiado elementar: Tolstoi começa a escrever, a descrever e a dar forma a seus interesses por meio de um estilo que pode ser qualificado de naturalista, absolutamente rico em pormenores e acessórios. O processo de constituição do personagem consiste em destacar todos esses pormenores minuciosos para chegar à criação do que se pode chamar uma "idealização". O discurso do esteta começa aqui. Tolstoi está consciente disso. Tudo ocorre como se ele dissesse: "Prestem atenção, quando escrevo um romance histórico, meu objetivo é diferente, porque quando faço uma descrição, o personagem histórico não é aquele visado pelo historiador. O historiador considera o personagem em sua significação histórica, mas eu o vejo em todos os enredos de sua vida real, como os outros homens." Em relação a esse processo de "desnaturalização" do protótipo realista, será possível fazer a pergunta à qual volto, pela qual vou concluir e que não me sinto apto a responder. Parece-me que é a pergunta fundamental: a que gênero de conhecimento pertence a arte e em que ela difere dos outros gêneros de conhecimento?

SARTRE: Responderei depois.

DELLA VOLPE:[78] Acho que a discussão chegou a um ponto bem interessante, quase dramático. Depois da descrição fenomenológica de Sartre, defendida por nosso Enzo Paci, chegamos a um verdadeiro ponto de interrogação. É verdade que podemos conceder a Sartre que sua descrição fenomenológica — insisto no substantivo — é muito interessante. Mas logo se esbarra no seguinte ponto: o que distingue a relação entre subjetividade e objetividade quando ela está presente em um romance? O que distingue um romance de uma narrativa histórica?

Utilizemos, por um momento, a categoria "subjetividade". Consideremos *L'Histoire romaine* escrita por Mommsen,[79] famosa sobretudo por esse aspecto: a poderosa personalidade da subjetividade, isto é, as ideias políticas, de Mommsen. *L'Histoire romaine* é analisada por meio da subjetividade de Mommsen e por sua perspectiva política, perspectiva delineada por suas ideias políticas, que todos nós conhecemos e que o leva a destacar a figura de César etc.

Nesse ponto, que diferença há entre a subjetividade de Mommsen e a de Flaubert, entre a subjetividade que se realiza em *Madame Bovary* e a que se reflete em *L'Histoire romaine*? Nenhuma. Na verdade, Sartre fez o quê? Sigamos o seu método: com grande fineza, apresentou-nos a descrição dos conteúdos de *Madame Bovary*. Fez isso como deve ser feito hoje, levando em conta a sociedade, a base social. Mas isso já tinha sido feito por Thibaudet. Seja como for, com Sartre ficou mais nítido. É possível fazer o mesmo com *A educação sentimental* (1869) e com as outras obras-primas de Flaubert. Mas resta ainda explicar por que é um romance e não um relato histórico. Por isso, acho que a via da descrição fenomenológica chega a um impasse. É mesmo muito interessante o esforço extremo, muito brilhante, quase sempre genial, das análises de Sartre das quais temos exemplos na *Crítica da razão dialética*.

VOZ:[80] Eu especifico: é regressivo e progressivo, não é fenomenológico.

DELLA VOLPE: De acordo, regressivo e progressivo, mas é a descrição em si que pode ser qualificada de "fenomenológica". Resta o caráter descritivo, que não vai ao fundamento, ele não nos diz quais são os princípios da arte e, sobretudo, o que vale saber — porque todo o resto poderia ser omitido —, qual é o critério para a crítica literária, para a crítica das artes plásticas e para a crítica em geral. Não se percebe qual critério ele pode nos oferecer para avaliar a obra literária. Repito: a análise muito refinada da descrição regressiva e progressiva de *Madame Bovary* proposta por Sartre não explica por que são personagens não históricas e sim poéticas.

A meu ver, é preciso deixar essa vertente. Decerto, é muito interessante

observar que a crise da cultura é séria. Pode-se deduzir do fato de muitos marxistas — ou que se proclamam marxistas — se interessarem por essa forma de descrição da arte, a qual, a bem dizer, é inútil porque ela não mostra como o conteúdo histórico se torna poesia, como ocorre com Maiakovski e não com outros artistas russos soviéticos. Isso deveria interessar aos marxistas. Mas os marxistas se identificaram tanto com o que Plekhanov chamava "os significados", os valores sociológicos, e a atitude deles é tão determinada por esses valores, valores que são abstratos, que eles abrem os braços até para Sartre.

Aliás, Sartre evoluiu muito. O que vemos aqui é um fenômeno muito interessante e instrutivo. Mas acho que, com referência ao exemplo que apresentei, não devemos seguir essa via que é inútil. Para um marxista, é um ponto de honra poder explicar ao burguês, ao homem que tem gostos burgueses, por que Maiakovski é um poeta, um grande poeta, por que Brecht é um poeta bem maior que todos os que os burgueses nos apresentam como tantos poetas dramáticos, incluindo Pirandello. Por que Maiakovski é um poeta e Brecht também?

Então, a via a seguir, na minha opinião (sei que aqui ninguém está de acordo comigo, mas isso não me preocupa) é outra: consiste em ver quais elementos constituem a estrutura da obra de arte. Tudo isso para não ficar no discurso vago e para chegar ao concreto: é preciso partir da linguagem e, ao partir da linguagem, mostrar como a linguagem vulgar e comum adquire força na obra de arte, tornando-se assim poesia.

Vejamos um exemplo que me parece muito banal e simples, mas bastante expressivo. Tomemos um verso de Browning que diz: "*Wore the night.*"[81] Com quais instrumentos podemos demonstrar para nós e para os outros que não basta sentir-se emocionado com esse verso, mas que ele é poesia? A meu ver, o único meio é partir do texto, dos elementos que o compõem. Será preciso partir das questões de linguagem e observar, por exemplo, que não se pode captar a poeticidade de *la notte si consumò* [a noite se consumou] se não partirmos da linguagem banal, coloquial. Nessa linguagem, teria sido dito *la notte passò* [a noite passou]. Ora, o fato é que, para entender "a noite se consumou" é preciso superar "a noite passou", que é uma expressão trivial, coloquial e não poética, mas que não pode ser totalmente abolida porque "a noite se consumou" é uma metáfora. Se não tivermos na memória o significado literal, não se consegue entender a metáfora. O significado literal encontra-se na linguagem coloquial e não na poesia, como dizia Croce, que, no caso, seguia Humboldt.[82] É uma palavra de sentido metafórico, palavra que é um fenômeno da língua, na língua, nesse sistema linguístico que possui normas que não são as mesmas em outros sistemas linguísticos, em outras línguas.

Então, como conseguir explicar "a noite se consumou"? Parece-me que já é

uma maneira de entrar no verso. Se eu devesse explicar, faria esta observação: trata-se de uma metáfora, e todo mundo percebe. Mas a metáfora, para que possamos apreciar a sua força de expressão, pressupõe o significado literal — no caso, é o verbo "passar". Dito isso, só chegamos à metade do caminho. Mas precisamos estar convencidos de que, entre esses dois elementos, há uma relação que só pode ser chamada "dialética".

Por quê? Porque um não existe sem o outro: ele é e ele não é. Percebe-se que "a noite se consumou" é poesia porque esse verso não é "a noite passou". Mas, em contrapartida, não se pode explicar "a noite se consumou" sem ter em mente que esse verso contém em si "a noite passou". "A noite se consumou" contém dialeticamente "a noite passou". "A noite se consumou" abriga o sentido literal negado, que não deixa de estar nele conservado. Acho que é impossível negar isso. E é apenas um exemplo elementar, o mais elementar que se possa considerar.

Não se pode entender "a noite se consumou" [*Wore the night*] sem "a noite passou". Mas também é verdade que "a noite se consumou" diz algo bem diferente de "a noite passou", e não se pode com isso renunciar a "a noite passou" para poder compreender justamente "a noite se consumou". Não se chega a "a noite se consumou", e não se pode explicar o verso isolado, com sua famosa imediatidade sintética etc. Nada a fazer: são histórias, mitos. Só se chega a "a noite se consumou" partindo de "a noite passou" e tendo em mente a relação contínua, dialética entre ambas. Já não é a dialética de Hegel, porque aqui as distinções entre "passou" e "se consumou" são inteiramente respeitadas. Porém, ao mesmo tempo, não existe uma sem a outra. Só podemos perceber que se trata de uma metáfora se partirmos de um significado literal ao qual ela confere uma extensão e que ela deforma. A metáfora é a relação entre o significado literal e o teor da metáfora. Logo, é possível demonstrar que a metáfora "a noite se consumou" só se realiza como metáfora e só pode ser apreciada como metáfora referindo-se a "a noite passou".

A via a seguir é a da análise da técnica na arte e na obra de arte. É preciso partir das questões de linguagem e, como isso não faz parte da nossa tradição marxista, compreendi os companheiros [*compagni*] que se escandalizaram ao verem indicadas questões de linguística, antes mesmo das questões de estilística, na crítica do gosto. Evocamos Gramsci todo o tempo e, com ou sem motivo, é possível referirmo-nos a ele neste caso. Gramsci ridicularizou o famoso Bertoni[83] justamente por sua linguística romântica: ele queria desafiar a língua, a fim de reduzir o fenômeno linguístico à palavra, a famosa palavra "criadora", subjetiva e plena, ao passo que sempre existe um fenômeno no interior de um sistema linguístico.

Acho que não podemos contentar-nos com o que Sartre disse, embora haja grande dose de verdade em seu discurso. Mas ele não nos faz aceder à

problemática específica da arte, porque as antigas categorias já não servem.

No exemplo que apresentei, o de Mommsen, um dos maiores historiadores, percebe-se sua forte subjetividade que se encontra, de fato, em sua *História romana*. O critério da subjetividade torna-se então inútil, tanto o critério tradicional como o do senhor, já que a subjetividade está presente tanto no romance como no livro histórico.

Logo, devemos seguir outra via, a da análise estrutural da obra de arte. Para isso, devemos partir das questões singulares, concretas, técnicas, que não são poéticas em si. Nossa sensibilidade não está habituada a esse tipo de questões que obrigam a um exercício analítico para dele talvez chegar à síntese. É claro, tudo isso implica que possamos identificar o que é a poesia. A partir do exemplo que apresentei, é preciso reconhecer o que chamo o "multissentido" [*polisenso*]: o significado poético não se confunde com o significado unívoco do relato histórico. O significado poético "multissentido" não é o significado unívoco, que pertence à ciência, à história, à filosofia etc.

Concluo. E pergunto: no exemplo que apresentei — referente à distinção entre "a noite passou" e "a noite se consumou", bem como sobre a relação indestrutível entre esses dois elementos, a verdadeira relação dialética — só se trata de sutilezas, de sofismas, ou há um fundamento de verdade? Essa relação entre expressão poética e expressão literal o convence? O próprio crítico, quando está escrevendo sua crítica, o que deve fazer? Croce dizia que ele devia partir do significado literal para chegar ao significado metafórico. No final das contas, isso parece mesmo algo banal.

BANDINELLI: A todos que desejam intervir, peço que façam perguntas curtas. Se necessário, depois retomarão a palavra. Então, Guttuso, faça a pergunta, se perguntar só para o Della Volpe, não conseguimos ouvir.

GUTTUSO:[84] É em relação ao exemplo de "a noite passou". De fato, no interior da frase poética permanece o significado literal do verso que diz "a noite se consumou" [*la notte si consumò*]. Mas seria possível também dizer "a noite se destruiu" [l*a notte si distrusse*][85] ou "a noite se fundiu" [*la notte si squagliò*],[86] ou como queiram. O problema é a escolha, tanto mais porque se trata de um verso inglês. Gostaria de saber por que o poeta fez essa escolha, e como o crítico pode saber que foi a boa escolha?

DELLA VOLPE: A pergunta não tem sentido: o crítico percebe ao verificar. É justamente um procedimento dialético contínuo: pelo confronto entre o dado literal — o que chamo de "material literal": aqui "*la notte passò"* — e "*la notte se consumò*", mede-se a distância do valor expressivo do significado entre os dois.

Ao mesmo tempo, não se pode deixar de lado o primeiro para entender o segundo. O primeiro está o tempo todo no interior do segundo: é uma relação dialética, não existe um sem o outro, um não é o outro, mas não existe um sem o outro. É a distância.

VOZ: Com licença? Não sei se ele terminou, mas Sartre quer falar agora.

SARTRE: Porque estou preocupado com o que disse Della Volpe, pois isso faz da poesia uma poesia do século XVIII metafórico, o que fazia na França um poeta célebre, mas de má reputação: Delille.[87] Ele podia, de fato, forjar expressões como "os heróis que apagam o fogo" para designar os bombeiros, ou então "os puros-sangues que puxam uma carruagem" para designar simplesmente pessoas em uma carroça. Parece-me que a relação metafórica tal como o senhor indica, considerada apenas em si, não pode de modo algum distinguir uma má comparação, "os valentes mortais que apagam o fogo" para designar os bombeiros, de uma boa comparação. Em um caso, temos uma metáfora, isto é, um percurso que chega a outra maneira de dizer. É o que ocorre igualmente, em certas línguas, para falar das coisas sexuais, em um romance. Usam-se outras palavras e fazem-se comparações porque há proibição, porque há recusa moral, mas essas outras palavras não são nada boas. Logo, acho que o verdadeiro critério para saber se um conjunto de palavras é válido ou não esteticamente é a sua relação com a totalidade do objeto projetado. Pessoalmente, só abordei o problema estético porque falamos, Piovene e eu, da subjetividade na arte, mas sem querer indicar que era ela que definia a estrutura da arte. Mas se passarmos ao verdadeiro problema, o senhor não pode fazer uma crítica artística independentemente da totalidade, e não pode considerar a mínima frase, ou expressão, a não ser como uma diferenciação nessa totalidade mesma, a qual, aliás, é uma totalidade ligada a essa outra totalidade que é a linguagem.

É preciso partir da totalidade, isto é, do projeto e não apenas dessa totalidade, mas ainda da totalidade da língua. "*La notte si consuma*" é uma frase válida em italiano. Não podemos dizer "*la nuit se consume*" em francês. O poeta que dissesse "*la nuit se consume*" não seria poeta, teria utilizado palavras inapropriadas. Simplesmente porque há uma diferença de língua, e aí eu quero chegar ao fato, o verso é de Browning, mas precisamente se, em inglês, isso pode ser dito, e se, em italiano, isso pode ser traduzido, nós não traduziríamos na França o poema de Browning dizendo: "*la nuit se consume*". Simplesmente porque — e é o que eu queria dizer — há uma subjetividade das línguas. É o que, desde Saussure, começaram a compreender. Em relação às línguas, o que é que entendem por subjetividade? Os senhores entendem isto: que todo fato, todo fato

de exterioridade, é interiorizado em um sistema total e toma um sentido interior, isto é, com relações entre todo e parte, ao passo que, fora, ele era outra coisa. E a linguagem, sob a forma das línguas, é isso: é um conjunto estruturado por ela mesma, com o elemento fonológico, o elemento lexical, o elemento semântico, todos se condicionando entre si, e sempre sintetica e dialeticamente; e tudo o que acontece em uma língua lhe acontece linguisticamente. Quer dizer que a língua reflete todos os fatos sociais, mas reflete-os com o seu modo de língua, e haverá, no interior da totalidade, novas diferenciações linguísticas. Vejamos um exemplo: duas invasões. Na invasão e ocupação da Gália pelos romanos, foi a língua latina que prevaleceu. Na invasão da Inglaterra pelos normandos, foi a língua inglesa, com poucas exceções, que prevaleceu. Em ambos os casos, essas invasões se refletiram na língua, não por fatos, mas por novas sínteses, novas formas dialéticas que se introduziram, nova relação entre as palavras, mas relações muito especiais que fizeram com que essa língua não seja comparável a nenhuma outra e que trouxeram a dificuldade de traduzir os poemas. De modo que quando o senhor fala de um poeta está muito certo: é um homem que, por meio de um todo subjetivo, a língua — porque ele a aprende, pois a língua é também um fato objetivante —, exprime o incomunicável. Por exemplo, não podemos traduzir em francês a diferença entre *mutton* e *sheep*, bem como deve ser embaraçoso para os senhores a nossa palavra *bois*, que tanto significa lenha como bosque etc. Temos o poeta que utiliza esses elementos, mas esses elementos não são apenas estruturas objetivas, são ao mesmo tempo objetivas e subjetivas, e subjetivas em sentido intersubjetivo. Então, temos no fato artístico a totalidade estruturada que o poeta quer criar por meio de outra totalidade intersubjetiva estruturada, que é a língua. Nunca traduziremos Maiakovski: há traduções de Elsa Triolet bem aproximadas, mas não se sente...

VOZ: A impossibilidade de traduzir é uma tese romântica!

SARTRE: Não, é uma tese provisória, mas o fato é que neste momento não se traduzem poemas, os grandes poetas não são traduzidos. Há traduções de certos trechos, quando há uma espécie de aproximação, e de outros trechos não, e há os que são totalmente intraduzíveis. Cito um que é muito curioso porque se trata de um grande poeta. Ora, se forem consideradas suas palavras, umas depois das outras, se for considerado o que ele diz, é uma coisa lamentável. Trata-se de Lamartine. Não haveria interesse em ler Lamartine, se não fosse poesia. É um gênero de poesia típico da época.

VOZ: É um poeta medíocre!

SARTRE: Não, é um bom poeta, mas que diz coisas medíocres. Isso acontece com muitos poetas, e não é possível traduzir Lamartine para outra língua.

VOZ: O mesmo ocorre com Pushkin.

SARTRE: É um poeta, e também é impossível traduzi-lo. E Maiakovski, é impossível traduzi-lo para o francês. E os seus poetas? Petrarca, impossível, não faz sentido. E Shakespeare?
Tudo isso, na realidade, estou de acordo com vocês que é provisório, porque representa um momento: a história não é universal, ela começa a ser universal, não o é completamente. Mas não é um mito romântico, é uma realidade, e realidade com a qual me bati constantemente. O que eu queria apenas indicar é que, se quisermos falar da obra de arte, será preciso falar, primeiro, da ideia de totalidade e da ideia de projeção para uma totalidade, por meio dos campos totalitários dos quais um deles — e nisso os senhores têm toda a razão — é a linguagem. Mas levando bem em conta que a escolha das palavras vem da totalidade e é, em seguida, submetida à outra totalidade que é a linguagem. Em particular, os surrealistas, na França, tiveram quase sempre bons poetas, grandes poetas, mas poetas que são também sem metáforas. Nesse caso, não dá para recorrer a que "a noite passou" fique por trás de "a noite se consumou". Eles não quiseram isso. Quiseram outra coisa. Quiseram pôr diretamente palavras, umas diante das outras, que não têm ligação lógica, de modo a obter algo que é, que deve dar, apesar de tudo, uma realidade objetiva, para o leitor, mas que é ao mesmo tempo — não é? — racionalmente compreensível. Por exemplo, vejamos: "o cavalo de manteiga". Eles escreveram "o cavalo de manteiga", um cavalo, por conseguinte, que deve derreter ao sol, um cavalo que é comestível. A finalidade é evidente: uma espécie de destruição da linguagem por si mesma, que permite procurar o que está por trás disso; não estou dizendo que eles estão certos ou errados. Poeticamente, o exemplo não foi bem escolhido; mas poeticamente eles muitas vezes têm razão. Bem, mas a que nos remete o cavalo de manteiga? Unicamente a cavalo e a manteiga, isto é, não a expressões, mas a diferenciações significantes na linguagem.

VOZ: Consideremos Pushkin quando diz: "como se abre leve a rosa russa no turbilhão da neve".[88] Aqui, não há metáfora, porém vale o mesmo procedimento, a relação dialética entre...

SARTRE: É, sim, aí não há metáfora. Há um real. Apenas, nesse momento, é o todo que conta, é a totalidade, é a totalidade que decide se você utiliza um conjunto metafórico...

VOZ: Mas então a totalidade me serve também para um trecho de Mommsen...

SARTRE: Sim! Mas a diferença entre Mommsen e o poeta é que há um conjunto objetivo tal que outros historiadores virão e destruirão em certos pontos as apreciações de Mommsen. Logo, Mommsen será remetido à sua subjetividade como — dizia eu ontem — o amigo que propôs "*grabuge*" [como título de revista] e que foi remetido à sua subjetividade porque não foi aceito. Ao passo que ninguém jamais vai censurar Pushkin por ter sido um poeta em nome de uma superação ou de censurar Flaubert por ter escrito *Madame Bovary*. Há uma diferença no sentido em que a obra de arte é um absoluto: se for boa, ela permanece; não pode ser superada, isso não faz sentido. A obra de Mommsen pode ser superada porque ela é no plano da verdade rigorosamente objetiva, ao passo que a obra de arte é um absoluto, precisamente porque vocês não ultrapassarão a encarnação, que é a do indivíduo singular.

Flaubert não é um homem muito simpático; Flaubert não é o homem que vocês gostariam de ter sido; ele morreu há quase cem anos etc., logo, num período menos evoluído que o nosso em inúmeros pontos. Isto dito, *Madame Bovary* permanece algo perfeitamente insuperável, porque ele está dentro da obra. Ao passo que, se ele tivesse descrito a sociedade sem colocar-se nela, seria uma descrição que poderíamos retomar retroativamente, como diz Luporini, e que teria evidentemente outro sentido bem diferente, embora o conjunto fosse válido. Só chamo a atenção para não separarem demais estruturas e subjetividade. Tudo isso forma um conjunto.

Acrescento que dizer que eu faço uma descrição fenomenológica não é correto. O problema para mim não é fazer isso. O problema, ao contrário, é encontrar por uma dialética regressiva os campos de significações interiores que permitam compreender projetivamente a obra de arte. Se eu disser, por exemplo, Flaubert se coloca como mulher. É preciso saber por que quando ele estava com quase 55 anos e um médico lhe disse "você é uma velha histérica", em vez de se zangar, ele ficou encantado, e passou a escrever em todas as suas cartas "Ah! Mas sabe o que me disseram? Disseram que sou uma velha histérica". É preciso, no entanto, lembrar que ele não era homossexual.

Logo, existe aí certo tipo que não podemos obter pela descrição e sim pela

VOZ: ... psicanálise.

SARTRE: Ah, naturalmente, a psicanálise. Não vejo por que seria recusada, de fato, contanto que ela não tenha uma base metafísica, contanto que ela não diga, por exemplo, que vai explicar o capitalismo por um complexo, o que às vezes ela faz. Mas se for tomada apenas como um método para objetivar a subjetividade, não vejo absolutamente por que recusar a psicanálise, sobretudo porque, dialeticamente, o que a psicanálise nos mostra? Mostra a aventura pessoal de um

indivíduo, nos seus primeiros anos de vida, no seio da família. Mas o que essa aventura representa? Representa de modo singular a sociedade da época. Por exemplo, o complexo de Édipo, isto é, a relação do filho com a mãe e a relação antagônica com o pai, não tem nenhum sentido no século XVIII.

Se lerem, por exemplo, as *Mémoires* de Rétif de la Bretonne, verão que ele tem uma fixação, como diria um psicanalista, por seu pai e que a mãe não tem muita importância. Aliás, vejam também Flaubert: é o pai que conta por que é uma família ainda dessa época. Porém, Baudelaire, que nasceu em uma família já mais rica, mais culta e mais burguesa, é a mãe que conta por que o movimento da família era outro... E o que isso quer dizer? Quer dizer que a família doméstica, atingida pelo progresso capitalista, estava se transformando em família burguesa normal, que é a família conjugal. É uma coisa muito importante e, por isso, a sua psicanálise só reflete, na singularidade de uma vida, uma situação, que é objetiva e social.

VOZ: Ainda não é a obra de arte.

SARTRE: Mas é muito importante, porque é a partir daí que o senhor terá uma obra de arte singular.

LUPORINI: Queria só observar que li livros de Della Volpe. A posição de Della Volpe, em certos limites, é claro, e a posição de Sartre não são assim tão diferentes. Della Volpe define a obra de arte como um discurso fechado e o discurso científico como um discurso aberto. Acho que, se tivéssemos começado a discussão a partir desse ponto, isto é, sobre o plano da totalidade, da interpretação da totalidade, teria sido mais proveitoso. Queria pedir a Sartre que me responda quanto ao grande problema da permanência do valor da arte. É o problema apresentado por Marx. Não aceito a resposta dada por Marx, mas aceito o problema. Acho que definir a obra de arte como um absoluto, no sentido indicado há pouco por Sartre, não é resposta suficiente ao problema. A obra de arte pode ser um absoluto, mas um absoluto que não nos interessa, que concerne ao sujeito que a criou; ora, o problema é o da permanência do valor da obra de arte, o que faz com que os poemas da *Ilíada* e da *Odisseia* guardem para nós esse valor que devemos certamente sempre reconquistar, mas que sempre está lá. Parece-me um problema ligado à diferença de forma, à diferença de tipo entre o conhecimento artístico e o conhecimento científico etc.

SARTRE: Pois bem, digo-lhe que é precisamente porque a arte é um discurso fechado, no sentido em que o senhor projetou a sociedade singularizada sobre uma totalidade, que é a descrição dessa mesma sociedade. Ou seja, nunca pedimos a uma obra de arte informações objetivas a respeito de um período.

Pedimos-lhe um tipo de informações mais complexas, que também não são informações objetivas, mas é a sua repetição de um período vendo a si mesmo com todas as suas cegueiras possíveis, com todos os seus preconceitos, mas, ao mesmo tempo, ele se vê, não é? Ela representa uma totalização do período sob a forma do indivíduo ou do grupo de indivíduos que a fez. Tomemos, por exemplo, *D. Quixote*: o que leva *D. Quixote* a permanecer? Há um aspecto histórico que poderia interessar apenas aos historiadores: é a liquidação de certa sociedade feudal. Na época em que as monarquias absolutas vão se constituir e, por conseguinte, no mesmo momento do Renascimento, assiste-se também à liquidação de uma ideologia feudal em proveito de outra ideologia, em um homem que vive essa contradição. A liquidação dessa feudalidade, a liquidação dessa feudalidade sob a forma de romances de cavalaria, em um homem que vai agora ser simplesmente soldado do rei e não cavaleiro errante, é uma coisa que interessa do ponto de vista estritamente histórico, se assim o considerarmos. Mas se lemos isso em um livro em que esse homem projetou tais contradições, damos com um personagem como D. Quixote, quase sempre ridículo e de vez em quando trágico, não é? Com essa espécie de estranha contradição que é a do próprio Cervantes. Nesse momento temos algo que nos interessa porque oferece toda essa sociedade como uma sociedade tão viva de contradições como aquela em que vivemos.

Entendem o que quero dizer? A subjetividade de Cervantes é indispensável para tornar a obra *D. Quixote* ligada a nós e, precisamente, na medida em que Cervantes estava mal, muito mal consigo mesmo, pois assistia a essa separação dos dois mundos. De sorte que para mim — e também queria lhes dizer isso — não acho que um personagem histórico seja típico. Não creio que a "tipologização" seja de fato o objetivo — pelo menos um personagem romanesco típico —, seja o objetivo do romance. Acho que é mais a singularização do universal, o que não quer dizer típico. Isso quer dizer apresentar-nos um personagem que em si — como, por exemplo, D. Quixote — não é nada típico. Mas, na realidade, acho que é preciso representar personagens que tenham inicialmente certo grau de obscuridade, que é a sua individualidade, a sua personalidade, e nos quais pouco a pouco o leitor, sem nunca passar ao universal em si, consegue encontrar no concreto essa universalidade. Não sei se percebem o sentido que dou a isso.

Aliás, é preciso que o personagem, como D. Quixote, por exemplo, seja um personagem cheio de manias, uma espécie de imbecilidade que, no início, espanta: ele se comporta primeiro como um ser original, um personagem entre mil. E depois é preciso que, sem ele deixar de ser esse tipo original, seja possível sentir nele todas as contradições de uma época. Então, vocês têm o fato que é constante, o fato real e indivi-
dual da vida de cada um: que somos encarnações, isto é, somos a singularização

de todo o universal dos sistemas nos quais vivemos. Somos isso, cada um de nós, e é isso que nossos romances oferecem. Se nos apresentarem como seres vivendo na clareza das contradições, não é verdade. Se, ao contrário, nos apresentarem como seres que não se reconhecem e nos quais as contradições estão meio ocultas, só parcialmente perceptíveis, então aí estamos no plano da obra de arte: encontramos — seja qual for o grau de esquematização ou de abstração — o personagem que somos cada um para nós mesmos e para os outros.

VOZ [Luporini?]: Desculpe-me, Sartre, mas acho que isso não basta para responder ao problema da permanência do valor da obra de arte ligada à existência, à presença da obra de arte. Por exemplo, numa escavação arqueológica, encontro um pedaço de obra de arte de uma civilização da qual não conheço nada; mas isso, para mim, é uma obra de arte e, portanto, para mim, esse pedaço logo teve valor artístico. Tudo isso traz problemas de interpretação. É a encarnação imediata de um valor e da permanência de um valor, que é algo completamente diferente dos valores históricos etc. Esse foi o problema proposto por Marx, e continuo a não encontrar a resposta, nem no senhor, nem em Della Volpe, nem em Lukács, nem em geral.

SARTRE: Sim, mas vou dizer-lhe uma coisa. De um lado, não é possível sem a análise e o estudo da própria obra. É impossível dizer, em princípio, por que uma obra permanece e por que outra obra não permanece. É um problema que se refere à obra em si. Por outro lado, o que falta a meu ver...

VOZ: É um problema geral...

SARTRE: Sim, é um problema geral, mas que só pode ser resolvido por estudos particulares. Não é possível decidir *a priori*. E, além disso, falta-lhes, falta-nos ainda uma teoria dos valores. O marxismo não tem teoria dos valores. Falta a vocês essa teoria. A vocês marxistas, digo, não existe sistema marxista axiológico fundamentado, não existe, aliás, tal sistema, também não pretendemos tê-lo encontrado. Explicitado não significa que seja sabido. Não é verdade, ainda não é um dado confirmado. Seria preciso, evidentemente, criar uma axiologia marxista: é um dos problemas essenciais. Há elementos, mas ainda não elaborados. Então, os senhores apresentam um problema que me parece quase prematuro, porque vão fundar essa permanência sobre valores, mas é preciso encontrá-los, esses valores, apresentá-los.

VOZ: Já Marx...

SARTRE: Sim, ele não tinha valores para responder, é preciso ainda saber como em um sistema marxista, definido, como fizemos hoje, ontem, ou como milhares de outros fizeram antes de nós, como, nesse sistema, a passagem para o valor, isto é, em suma, para uma norma, pode existir. Mas isso não é dado por definição. E há mesmo, quase sempre, uma contradição — contradição justificada, mas constante — entre o juízo de um marxista sobre um indivíduo, por exemplo, e sua ação, e a compreensão dialética desse indivíduo como o representante atual de uma fração, de uma classe, agindo como ele deve agir a partir daí. Há um problema, problema que nunca foi tratado. Houve, entretanto, de 1945 a 1952, abuso de juízos de valor, sem que houvesse fundamento para os juízos de valor. E então a reação que consistiria — já que foram feitos na época muitíssimos juízos de valor sem fundamentá-los — em fazer um marxismo sem valores: as pessoas são o que são, feitas pelos processos econômicos e históricos. Isso também não funciona e suprime toda possibilidade de julgar a obra de arte ou a ação.

Logo, acho que é um dos problemas, está ligado à subjetividade, aliás, mas não...

VOZ: Eu parti da obra de arte, em minha formação filosófica. Ora, vou me explicar, para ver se de fato estou de acordo. Trata-se de explicitar uma teoria axiológica do marxismo...

SARTRE: Exatamente.

VOZ: ... na qual o assunto, a questão da arte deve encontrar seu lugar...

SARTRE: E uma moral também...

VOZ: Naturalmente.

SARTRE: Mas é um problema dificílimo, visto que também se pode dizer que hoje, no estado atual das coisas, a moral não é possível com homens cujas relações estão reificadas, com fetiches, com uma luta que, em si, é luta de violência. Pode-se dizer que a moral é hoje impossível e, ao mesmo tempo, que ela deve existir, se quisermos dar conta de todos os setores da humanidade.

A meu ver, os dois problemas são análogos. Por exemplo, digo que é claro que nenhuma atitude moral pode ser tomada em certas circunstâncias. Suponhamos um jovem que se tornou administrador colonial um pouco precipitadamente, ou forçado pela família, e foi para as colônias. Ele não pode aplicar, a seus administrados colonos, nenhuma espécie de moral. Mesmo que fosse o mais liberal possível, seria um neocolonialismo liberal. Ele não pode fazer nada. Do

mesmo modo, na relação de um casal, se um dos dois for totalmente alienado, o outro não pode fazer nada. Vi até casos em que, a mulher sendo alienada e o marido querendo que ela trabalhasse, tal atitude, correta, levava, ao contrário, a mulher a se tornar ainda mais alienada, porque trabalhava para obedecer ao marido. De modo que todos os problemas são, ou totalmente perturbados pela situação atual, pela cisão atual, pelo mundo atual, ou então não há possibilidade real de ação moral ou de axiologia. Entretanto, é impossível falar uns minutos com alguém sem que tenhamos emitido dezenas de
juízos axiológicos. Logo, é preciso ter noção disso. Ora, nunca se tratou disso, seriamente, em um livro marxista rigoroso.

69 Guido Piovene (1907-1974), escritor e jornalista do *Corriere della Sera* e de *La Stampa*. Citaremos, entre suas obras, *Lettere di une novizia* (1941) e *Viaggio in Italia* (1956).

70 Piovene dirige-se ao pintor Renato Guttuso, que tomará a palavra durante o colóquio.

71 Ver George Strauss, *La Part du diable dans l'œuvre d'André Gide*, Paris, Lettres Modernes, 1985 (Archives des Lettres Modernes, v. 219, Archives André Gide, nº 5).

72 Mario Alicata (1918-1966) foi importante dirigente do PCI, no qual se inscreveu em 1940 — quando o Partido Comunista era clandestino —, o mesmo ano em que defendeu sua tese, *Vincenzo Gravina e l'estetica del primo Settecento*. Participou em Roma da resistência antifascista, foi jornalista e crítico literário; como dirigente, deu grande atenção às questões culturais. A bibliografia completa de seus textos entre 1937 e 1966 foi publicada em R. Martinelli e R. Maini, *Intelletuali e azione politica*, Roma, 1976, p. 463-503.

73 Ou seja, como intelectual que se reconhece nas posições teóricas do filósofo e escritor idealista Benedetto Croce.

74 Benedetto Croce (1866-1952), filósofo, crítico e historiador italiano, é uma referência obrigatória para os intelectuais italianos do século XX. Como seria pretensioso apresentá-lo em uma nota, apenas assinalamos que ele professou um historicismo intransigente numa perspectiva idealista. Entre seus muitos livros, mencionamos *L'Esthétique comme science de l'expression* (1902), *La Logique comme science du concept pur* (1909), *L'Histoire comme pensée et comme action* (1938). Em francês, há como livros de bolso *Essais d'esthétique*, Paris, Gallimard, col. Tel, 1991, e *Histoire de l'Europe au XIXe siècle*, Paris, Gallimard, Folio Essais, 1994.

75 Albert Thibaudet (1874-1936), Gustave Flaubert, 1922, edição revista e corrigida, 1935, disponível na coleção Tel, Gallimard.

76 Bianchi Bandinelli (1900-1975), arqueólogo e historiador da arte, especialista da arte clássica; aristocrata de Siena, antifascista que se tornou

comunista após a Segunda Guerra Mundial. Em francês, existe *Quelques jours avec Hitler et Mussolini*, Paris, Carnets-Nord, 2011. É o relatório da viagem de Hitler à Itália de Mussolini na primavera de 1938, tirado de *Dal diario di un borghese* [Diário de um burguês], publicado em 1948. Bandinelli havia sido convocado para ser guia de Hitler e Mussolini nos museus e para a visita dos monumentos de Roma e de Florença.

77 Natacha Rostov, personagem de *Guerra e paz*.

78 Galvano Della Volpe (1895-1968), filósofo marxista, interessado sobretudo em desenvolver uma teoria estética rigorosamente materialista, insistindo no processo social de produção das obras de arte na formação do juízo estético e destacando o valor racional das criações artísticas. Entre suas obras, destacamos *Critica del gusto* (1960).

79 Theodor Mommsen (1817-1903), *Histoire romaine* [1854-1885], coleção Bouquins, Robert Laffont, 1985, edição apresentada e estabelecida por Claude Nicolet, 2 v.

80 Julga-se que seja a voz de Sartre. De todo modo, trata-se de uma voz com convicção sartriana.

81 Robert Browning (1812-1889). O verso completo é: "*So wore night; the East was grey*". É o primeiro verso da quinta estrofe do poema "A Serenade at the Villa", publicado na coletânea Men and Women (1846).

82 Trata-se do linguista Wilhelm von Humboldt (1767-1835).

83 Giulio Bertoni (1878-1942), linguista seguidor do idealismo de Croce e que publicou com Matteo Giulio Bartoli (1873-1946), o qual foi professor de Gramsci, *Breviario di neolinguistica* (1925), fato que o discípulo censurou ao antigo mestre.

84 Renato Guttuso (1911-1987), pintor, aderiu ao Partido Comunista clandestino em 1940 e participou da resistência antifascista. Sua *Crocifissione* (1940-1941) é considerada um dos quadros mais significativos do *Novecento*.

85 *Distrusse* é o passado simples de *distruggere*, destruir.

86 *Squagliarsi*, fundir, ou partir, em sentido figurado.

87 Jacques Delille (1738-1813), tradutor das *Geórgicas*, de Virgílio (1770), e cujo poe-
ma mais célebre é "Les Jardins ou l'Art d'embellir les paysages" (1782), poema em quatro cantos. Poeta que, vivo, recebeu muitos louvores, mas logo caiu no esquecimento.

88 Trata-se provavelmente do último verso do poema "Matin d'hiver". Agradecemos a Doris Cavar pela referência.

Realidade e objetividade

SARTRE: Acho que agora o que seria mais útil — já que vamos nos separar — seria especificar em que pontos chegamos a um acordo, em quais outros pontos discordamos e, assim, quais são os problemas que todos nós não pretendemos resolver, mas que simplesmente assinalamos. Não posso, eu, dizer quais as concordâncias e as discordâncias, gostaria que fizéssemos isso todos juntos. Por exemplo, dirijo-me logo a Luporini porque acho que é o ponto de partida, acho que o senhor abordou sobretudo o problema da subjetividade no conhecimento, e que eu desenvolvi mais a subjetividade na práxis, ou na relação prática ou afetiva com as pessoas que nos cercam, mas estaríamos de acordo para declarar que a subjetividade é um momento indispensável da passagem à objetivação. Sob esta forma, o senhor aceitaria? É um ponto que me parece essencial. Não estamos de acordo, penso eu, em seguida, sobre a maneira como é preciso pensar essa passagem e esse momento. Mas parece que vimos isso, o processo dialético real que vai passar de um ser material a um ser objetivo, pois não podemos chamar um ser material de ser objetivo, visto que o objetivo está sempre ligado ao subjetivo. A passagem do ser material, sob sua forma real, mas ainda não objetiva, à realidade objetiva, social, com todas as contradições que ela vai implicar nesse momento, supõe o momento subjetivo, tanto no grupo como no indivíduo. Gostaria de saber se o senhor aceita nesses termos ou com modificações essa primeira conclusão.

LUPORINI: Agradeço-lhe muito por apresentar as questões dessa maneira, ou seja, dando a possibilidade de resposta. Devo dizer que aceito só em parte essa resposta. Com sinceridade, aceito o fato de haver um momento de objetivação, que depende evidentemente da subjetividade, e aceito o fato de a subjetividade estar absolutamente sempre presente. Quanto ao outro ponto, isto é, se é possível falar de objetividade apenas nessa relação, em uma relação de objetivação, não posso concordar. Aqui, sei que há um problema muito difícil...

SARTRE: Um problema de palavras e de...

LUPORINI: Não é uma questão de palavras...

SARTRE: Falo de palavras no sentido de as palavras estarem acopladas a conceitos. Eu citei a frase de Vigier:[89] "Se o homem desaparecesse, as relações interiores entre o núcleo do átomo e seus elementos manteriam sua realidade objetiva." Para mim, essa frase não tem sentido. Eles manteriam naturalmente suas relações reais, mas eles são objetos para quem? É preciso que eles sejam objeto para alguém ou, em todo caso, para um organismo, talvez diferente do nosso.

LUPORINI: Acho magnífica essa maneira de apresentar a questão. Ao formular a questão de uma objetividade sem o homem, formulamos uma questão de teologia.

SARTRE: Absolutamente, só existe Deus!

LUPORINI: Mas se nos deslocarmos dessa posição para
a posição oposta, sempre resta o perigo da passagem para uma posição idealista.

SARTRE: Mas é o que é preciso evitar.

LUPORINI: É o que eu acho um pouco no senhor, digo sinceramente. Acho que há aqui um problema de *medium*, uma situação de *medium*. O senhor mesmo adota a palavra "real", então vejamos o que é esse "real". Não se pode pensar no que é o real sem fazer referência a alguma coisa que está no fundo da objetividade. Não posso dizer que já tenho a solução desse problema...

SARTRE: Não, mas direi em todo caso para a realidade, eis algo que não é idealista. O sistema solar não precisa do homem para existir;[90] é fato que somos contingentes em relação ao sistema solar. Se quiser, talvez exista uma necessidade para que no planeta Terra haja o desenvolvimento da vida, mas, em relação à totalidade do sistema, nossa existência ou desaparecimento não importa, do ponto de vista do estudo astronômico. Se o senhor aceita isso, e aceita com certeza, não há idealismo. É preciso conceber o mundo como não feito para o homem, como não esperando o homem.[91]

LUPORINI: De acordo.

SARTRE: Porque essa é a realidade.

LUPORINI: Nessa situação que o senhor aceita, há então um mundo antes do homem e sem o homem.

SARTRE: Evidentemente.

LUPORINI: E a objetivação que faço provir da consciência e à qual eu procedo como movimento prático? Há uma relação que não seria apenas relação no nível do pensamento, no nível da reflexão teórica, mas é uma relação que se estabeleceu. Eu só vou saber isso *a posteriori*, mas ela se estabeleceu no próprio desenvolvimento da realidade.

SARTRE: Concordo totalmente.

LUPORINI: Há níveis que são intermediários, que se estabeleceram como níveis intermediários...

SARTRE: Mas em dado momento, seja como for, é preciso que eles sejam retomados pela interioridade...

LUPORINI: ... mas que fazem com que meu movimento de objetivação seja sempre, ao mesmo tempo, a conquista de uma objetividade real, de uma objetividade que existe realmente...

SARTRE: De uma realidade que existe e que entra na objetividade, mas não de uma objetividade...

LUPORINI: Pode-se dizer simplesmente: há objetividade que se constitui para o homem; e creio que ela se constitui para o homem já segundo a ordem de grandeza de sua existência, isto é, é mais ou menos a mesma objetividade que se constitui para o ser biológico. Essa objetividade não se constitui apenas a partir da reflexão imediata do mundo, na interioridade do homem, mas se constitui, ao mesmo tempo, a partir dessa objetividade, do que o senhor chama o real, que é o homem: podemos chamar isso de objetividade número um, para não empregar a mesma palavra, para não gerar confusão...

SARTRE: Mas por que utilizar a palavra objetividade nesse momento? A palavra realidade é bem mais plena...

LUPORINI: Porque não haveria esse movimento pelo qual eu objetivo uma coisa e do qual emerjo como ser biológico.

SARTRE: Sobre isso, estamos totalmente de acordo. Só que essa emergência se dá sob a forma de uma retotalização, é isso mesmo...

LUPORINI: Quero dizer uma coisa muito grave, por favor. Há um *em-si* da objetividade, um *si*, um *In-sich*, da objetividade, um *em-si* da parte do objeto que não apenas adquiro, mas que conquisto por esse movimento...

SARTRE: É uma coisa que Merleau-Ponty lhe concederia.

LUPORINI: O senhor não pode esquecer isso. Senão não se poderia explicar, por exemplo, que a ciência seja sempre uma aproximação. Quando se diz que a ciência é uma aproximação, surge uma questão muito séria e não se pode dizer que seja uma posição científica. Então, há realidades a definir: uma realidade humana, o movimento do inconsciente...

SARTRE: Sim, mas então o senhor define muito bem a objetividade em relação à subjetividade tal como eu entendo. O senhor diz, em resumo, que há alguma coisa atrás e que há alguma coisa adiante, e, em ambos os casos, o senhor chama isso de *em-si.* Mas, justamente, o *em-si* não é para nós; há o *em-si*, e, além disso, há o *para outrem* ou o *para nós*, ou o *para si.*

LUPORINI: Há a passagem que se chama...

SARTRE: Ora, a passagem, ou *para nós*, isso se faz pela subjetividade, e quando o senhor marca os limites de uma ciência, em dado momento, o senhor está marcando, a meu ver, os limites intersubjetivos do conhecimento humano.[92] Porque, afinal, nós paramos lá nesse momento, por quê? Porque temos tal história que retotalizamos de certo modo com tais instrumentos, tais princípios, e eis nossa subjetividade em relação a uma realidade que a supera de todos os modos, mas que será conquistada, concordo, pouco a pouco, através das etapas históricas, que devem ser sempre consideradas subjetivas, ou seja, há uma subjetividade da ciência, que é o fato de ela estar lá neste momento e não alhures. Subjetividade nada idealista, pois isso vem do desenvolvimento inteiro, e do ser orgânico, e do ser social, e dos instrumentos construídos a partir de nossa práxis, e da teoria que a esclarece. Mas, enfim, a cada vez somos assim, e nossos sucessores, as pessoas que virão depois de nós, dirão: nossos avós ainda acreditavam nisso. Logo, eles nos remeterão à nossa subjetividade, como, aliás, nós fazemos com as pessoas da Idade Média. Acho que sobre esse ponto poderíamos...

LUPORINI: Poderíamos discutir isso durante horas, mas resta uma diferença, isto é, a objetividade da subjetividade, a objetividade originária da subjetividade, para ser exato. Há coisas que só posso perceber na reflexão, evidentemente...

SARTRE: Mas pensa então que a subjetividade tem originalmente uma relação com o objeto? Sobre isso, estou totalmente de acordo, ela não pode ser pensada de outro modo...

LUPORINI: É a resposta idealista.

SARTRE: Ou o senhor quer dizer que a subjetividade é mais que um momento de uma realidade pelo qual o ser em si se constitui em seguida como objetivo? Ou seja, o senhor quer dizer que existe um *em-si* objetivo?

LUPORINI: Eu queria dizer que uma relação real, objetiva, entre um ser que me subjetiviza e um ser inerte...

VOZ: O que aconteceu com a distinção linguística que você invocava, se a discussão continua identificando objetividade com realidade? A objetividade não é a realidade.

SARTRE: Será que o senhor associa, será que identifica objetividade com realidade?

LUPORINI: Não, eu pergunto: será possível falar de uma realidade sem referir-se, de algum modo, à objetividade? Essa é a pergunta.

SARTRE: É impossível.

LUPORINI: Até o momento em que não se definiu a realidade, é possível dizer que a realidade é uma coisa e a objetividade é outra coisa...

SARTRE: É impossível, praticamente, porque tudo o que conhecemos de maneira rigorosa é determinado, é objeto. Mas quando o senhor fala desse algo que há sempre além, além das aproximações, é uma realidade que ainda não é objetiva, já que ela só existe para nós como a interrupção objetiva e subjetiva de nossas experiências. Outro dia, quando se falava de Michelson e Morley, foi dito que é possível interpretar certos princípios como se queira, mas não se pode fazer que, em dado momento, a experiência de Michelson e Morley não interfira. Essa expe-

riência de Michelson e Morley, o que nos apresenta? Apresenta a luz em velocidade constante em todas as direções. Está em completa contradição com o sistema newtoniano. Isso cria uma contradição. Não uma contradição na realidade, mas uma contradição humana nos conhecimentos. E o que isso revela? Que ou a ciência não existe, o que é absurdo, ou que há algo que não compreendemos. Considera o senhor verdadeiramente que se pode chamar essa realidade, que nos escapa e só se manifesta pela contradição de nossos conhecimentos, de objetividade? Eu chamo isso de realidade. Do mesmo modo, existe hoje uma mecânica subquântica que nasce, no sentido em que se percebe que, nas regiões de alta energia, há partículas que se transformam umas nas outras. Mas os cientistas que tratam da questão estão de acordo: não temos atualmente nenhum recurso matemático para tratar do assunto. Isto é, utilizam-se um pouco ao acaso, com um pouco de sorte ou um pouco de genialidade, frases, fórmulas, de modo a cercar a realidade; não se conseguiu isso completamente. Essa realidade existe totalmente, fora, fora de nós, como realidade, mas, para nós, ela só tem ainda uma objetividade relativa, objetividade que não está desenvolvida, não é total. Sabemos que tais partículas existem, mas não temos os meios para conhecê-las realmente, teremos daqui a dez ou vinte anos, é um progresso da objetividade saber que elas existem. Mas elas perturbam muitíssimo toda a ciência, é um dos motivos pelos quais ela está em crise, visto que não dispõe dos meios para tratar a coisa. Quando, por exemplo, Vigier fala disso, ele fala sob forma de condição a preencher. Chamo isso de objetividade em marcha, em movimento, uma objetividade implícita que vai explicitar-se, mas não uma verdadeira objetividade. Porém, ao dizer isto, é uma realidade absoluta, existe e, mesmo que não existíssemos, isso sempre existiria. É nesse sentido que o senhor não pode chamar isso de idealismo, já que o idealismo consiste em dizer que o ser, de um ou outro modo, é percebido, e trata-se portanto de um ser.

89 Jean-Pierre Vigier (1920-2004), físico francês e militante político, foi membro do PCF de 1940 a 1969, resistente, rebelou-se contra a intervenção norte-americana no Vietnã, foi secretário-geral do Tribunal Russell e participou ativamente em maio de 68; como físico, trabalhou no CEA desde a sua fundação com F. Joliot-
-Curie, e de lá saiu para o CNRS, onde foi assistente de Louis de Broglie; defendeu a orientação determinista e materialista. Não encontramos a referência da frase, mas outras referências permitem afirmar que o espírito da argumentação de J.-P. Vigier foi respeitado.

90 Sartre teria sido mais coerente se dissesse: “O sistema solar não precisa do homem para *ser*.” Para manter a distinção praticada até agora, o real é da ordem do ser, ao passo que o objetivo é da ordem da existência.

91 Ver Jean-Paul Sartre, *Vérité et existence*, Paris, Gallimard, Essais, p. 83:

“[...] o mundo é humano mas não antropomórfico.”

92 Para Gramsci, objetividade significa intersubjetividade: “A censura que deve ser feita ao *Manual popular* [de N. Bukharin, Moscou, 1921] é ter apresentado a concepção subjetivista tal como ela aparecia através da crítica do senso comum, e ter aceitado a concepção da realidade objetiva do mundo exterior em sua forma mais trivial e mais acrítica, sem mesmo desconfiar que é possível, contra essa última forma, apresentar a objeção do misticismo, o que de fato ocorreu. O lamentável é que, ao analisar essa concepção, não é, afinal, muito fácil justificar um ponto de vista de objetividade exterior pensado assim mecanicamente. Parece possível existir uma objetividade extrateórica e extra-humana? Mas quem julgará essa objetividade? [...] É bem possível sustentar que se trata de um resíduo do conceito de Deus, precisamente na concepção mística de um Deus desconhecido. [...] Objetivo significa sempre “humanamente objetivo”, o que pode corresponder exatamente a “historicamente subjetivo”, ou seja, “objetivo” significaria “universal subjetivo”. O homem conhece objetivamente na medida em que o conhecimento é real para todo o gênero humano *historicamente* unificado em um sistema cultural unitário; mas esse processo de unificação histórica tem seu surgimento quando desaparecem as contradições internas que dilaceram a sociedade humana [...]” (Antonio Gramsci, *Textes (1917-1934)*, site da UQAC, “Les classiques des sciences sociales”, p. 96-97).

Antonio Gramsci (1891-1937), dirigente e pensador comunista italiano, participou da fundação do Partido Comunista Italiano e tornou-se secretário-geral em 1925. Preso durante o regime de Mussolini de 1926 a 1937, morreu dias depois de ser libertado. Durante os 11 anos de cativeiro, redigiu seus *Quaderni del carcere* [Diários de prisão]. É impensável apresentar a obra de Gramsci no espaço de uma nota, por isso só assinalamos que ele desenvolveu uma filosofia da práxis, em oposição a uma interpretação objetivista ou naturalista do materialismo, que aparece sobretudo nos escritos de Engels. Essa única referência à expressão “filosofia da práxis” mostra o interesse, teórico e político, que haveria em propor uma análise comparativa sistemática da argumentação gramsciana com a argumentação sartriana. As obras de Gramsci podem ser lidas em francês graças às edições de Robert Paris, na editora Gallimard, *Écrits politiques*, de 1914 a 1926, em três volumes, a partir de 1974; *Cahiers de prison*, cadernos de 1 a 29, em cinco volumes, a partir de 1978; e à edição de François Ricci, em colaboração com Jean Bramant, *Gramsci dans le texte*, tradução de J. Bramant, G. Moget, A. Monjo e F. Ricci, Paris, Éditions sociales, 1975. Alguns desses textos podem ser consultados no site da UQAC, “Les classiques des sciences sociales”.

Posfácio

Atualidade de Sartre

Fredric Jameson

A leitura do texto anterior nos põe diante de uma alternativa que, embora insuperável, possibilita múltiplas interpretações. Porque se trata de uma parte da gravação de um evento, o encontro do Sartre da *Crítica da razão dialética* (já escrevendo então o seu Flaubert) com alguns marxistas italianos de primeira linha, muitos deles membros do Partido Comunista Italiano, no Instituto Gramsci, de Roma, em 1961: interação do maior interesse histórico, que documenta a atitude de Sartre em relação tanto ao Partido Comunista como ao próprio marxismo (o Partido Italiano sendo bem mais aberto a esse tipo de discussão do que o seu equivalente francês), e comprova a vitalidade e a variedade das orientações filosóficas no interior do marxismo italiano da época.

Mas o texto é, além disso, um posicionamento, ou uma série de posicionamentos filosóficos: Sartre nele revela a continuidade existente entre *O ser e o nada* e a *Crítica*, bem como as afinidades hegelianas da *Crítica*, trazendo um esclarecimento interessante sobre sua abordagem da subjetividade e destacando o caráter não subjetivista (e não idealista) de seu pensamento. Além disso, a discussão contém intervenções significativas da parte de intelectuais italianos da importância de Enzo Paci, Cesare Luporini, Galvano Della Volpe e Lucio Colletti, que oferecem uma apetitosa amostra de suas orientações e diferenças.

Como era esperado, a discussão recai quase sempre sobre os temas clássicos da história das polêmicas marxistas: sobretudo sobre a distinção entre materialismo histórico e materialismo dialético (em outros termos, entre uma posição kantiana ou vichiana interessada nas possibilidades oferecidas ao conhecimento humano e uma filosofia materialista reivindicando uma dialética da natureza). Sartre mostrou-se ao mesmo tempo reservado e conciliador sobre esse ponto, o tão considerado pomo da discórdia entre o marxismo ocidental (ou não comunista) e o marxismo mais “ortodoxo”. Se ele concedeu que certas leis da natureza podem ser dialéticas, recusou pronunciar-se em favor de uma *única*

dialética da natureza; e perguntou muito cortesmente se, de maneira tática, não seria necessário substituir o termo tão contestado de “reflexo” (a *Wiederspiegelung*, ou “teoria do conhecimento como reflexo”) por outro menos controverso: o de “adequação”, por exemplo.

Seguiu-se uma discussão inconclusa sobre a ideia de contradição (que foi o ponto central do pensamento de Colletti); uma forte insistência da parte de Sartre sobre a falta de uma dimensão ética ou de uma teoria do valor na filosofia marxista; e um desvio intencional da discussão para o campo da arte e da estética, o que lhe permitiu invocar o caso de *Madame Bovary* e mostrar que a obra de arte significativa possui dimensões simultaneamente subjetivas e objetivas. Della Volpe, por seu lado, desenvolveu longamente os problemas trazidos pela linguagem poética propriamente dita. A “discussão” terminou com um acordo amigável, os interlocutores concordando em reconhecer a necessidade de um “comunismo crítico”, expressão que Étienne Balibar reutilizou trinta anos depois, dando-lhe um sentido totalmente diferente.

Essa coincidência faz lembrar que, de qualquer ponto de vista que se queira abordar esse texto — como evento histórico ou como tomada de posição filosófica —, é preciso também considerá-lo sob uma terceira perspectiva, correspondente à posição, que é a nossa cinquenta anos mais tarde, em uma situação na qual tanto a política como a filosofia sofreram transformações radicais. Nossa recepção desse debate deve por isso confrontar-se com a seguinte alternativa: ou ser lido de maneira relativamente despreocupada, pelo interesse que tem como acontecimento de uma história intelectual passada, ou ser interrogado por sua pertinência no contexto atual, no qual, de novo, a teoria marxista volta-se mais para questões puramente econômicas, como a teoria das crises e a estrutura do capitalismo tardio globalizado, ao passo que, de sua parte, a filosofia adotou uma problemática pós-individualista, ou linguística, ou metafísica (com os trabalhos de Deleuze, Badiou e até dos lacanianos), quando não retornou às questões kantianas.

Diante dessas tendências contemporâneas, a posição de Sartre pode, em vários pontos, parecer provocadora. Pelo próprio objeto, a discussão sobre a subjetividade — ao menos se nos ativermos ao programa e às suas intenções iniciais — despertou toda a hostilidade pós-existencial e althusseriana para com as diversas concepções pós-fenomenológicas da experiência. Quanto ao vocabulário da “totalização” desenvolvido na *Crítica*, talvez ele ressuscite a rejeição antiga ou adormecida das noções de totalidade, embora, ao empregar esse termo, Sartre procurasse substituir o substantivo inerte por um processo e uma atividade — e ninguém se surpreenderá pelo fato de ele persistir, sob forma ligeiramente modificada, na trindade deleuziana da territorialização, da desterritorialização e da reterritorialização. Enfim, a maneira como Sartre

mobilizou o termo liberdade pôde reativar as críticas mais puramente filosóficas dessa noção, não tanto por ele fazer uma análise excessivamente minuciosa dos dilemas do para-si, mas por erigir uma barreira quase kantiana à ética coletiva que invocou no caso, mas que jamais ultrapassou verdadeiramente a abstração do imperativo categórico, como nos lembra o seu emprego ocasional da palavra "humanismo" nessa discussão teórica marxista ao mesmo tempo pós-Stalin e pós-Khrushchev.

Seus interlocutores não exploraram o que me pareceu a fraqueza fundamental desse momento do pensamento sartriano: a tendência que ousarei qualificar de "monádica", que já Althusser denunciava em Hegel e em outros (entre os quais ele incluía evidentemente Lukács, e até a divindade tutelar desse encontro, o próprio Gramsci) como o erro da totalidade "expressiva", a ideia de que um dado isolado encerra o todo de um momento social ou histórico e se prestaria, a partir daí, a uma exploração hermenêutica (o que Sartre busca fazer em seus trabalhos biográficos, ou "psicanálises existenciais"). Essa perspectiva pressupõe o que ele chama "encarnação", "que torna cada indivíduo, de certo modo, a representação total de sua época"; cada indivíduo "vive a sociedade inteira do seu ponto de vista" (Sartre, é verdade, tem o cuidado de acrescentar "ou um grupo, ou um conjunto qualquer", precisão que poderia levar-nos a examinar a classe e a consciência de classe, noções apenas sugeridas no início do debate). Chegou-se a considerar a perspectiva biográfica adotada por Sartre em seu último projeto — *O idiota da família* — a derradeira desforra do seu ponto de partida, ou seja, o *cogito* individual e a descrição da experiência fenomenológica (paradoxalmente *Ser e tempo*, de Heidegger, que evita com firmeza a linguagem cartesiana ou humanista, parece-me chegar ao mesmo impasse, o que o levava à sua famosa *Kehre*).

Destaco esse problema não para começar uma crítica filosófica de Sartre, mas, ao contrário, para assinalar sua distância em relação às discussões e preocupações filosóficas de hoje: nos múltiplos quadros institucionalizados do capitalismo tardio e da globalização, as escolhas existenciais feitas por este ou aquele indivíduo e as aventuras biográficas desta ou daquela liberdade parecem ter interesse bem limitado. Até na área da pesquisa marxista, o conceito de ideologia caiu em descrédito, e a relação do indivíduo tanto com a classe como com a consciência de classe fica atrás do problema das próprias classes, a questão de saber se elas ainda existem e, se for o caso, como poderiam ser mobilizadas para a ação. Ora, era precisamente a essa análise das dinâmicas de grupo e de classe que a *Crítica da razão dialética* nos convidava, e era para isso que esse livro dedicava a sua energia produtiva.

Quanto a saber se é possível esperar que um "renascer" sartriano venha questionar as invocações muitas vezes inó-
cuas de Heidegger, o qual continua onipresente no pensamento contemporâneo,

posso testemunhar que, hoje, os jovens leitores ainda ficam eletrizados pelas descrições de *O ser e o nada* e reconhecem a verdade fenomenológica e filosófica das análises da liberdade apresentadas nesse livro. Dito isso, sua terminologia já não parece gerar os problemas novos que a instituição da filosofia exige de suas soluções. Parece que é mais o primeiro Sartre, o de *A transcendência do ego*, que encontrou uma atualidade filosófica, com sua insistência sobre o caráter impessoal da consciência e seu deslocamento [*displacement*] do "eu" e da identidade pessoal: cabe de fato dizer que esse breve ensaio terá prefigurado a "morte do sujeito", tão cara aos estruturalistas e aos pós-estruturalistas, que permanece hoje, também ela, bem presente. Ao mesmo tempo, o Sartre da *Crítica* propõe uma intensa formulação do problema inverso, o da "identidade" dos grupos e dos coletivos em uma situação biológica em que o conceito de "consciência coletiva" é claramente inaceitável. Por conseguinte, as páginas da *Crítica* nas quais Sartre opõe a dinâmica de pequenos grupos como as unidades de guerrilheiros (ou de nômades) à alienação serial característica dos coletivos mais amplos (como a opinião pública) conservam hoje uma urgência sem igual, tanto no plano político como no filosófico.

Que vínculo estabelecer entre esses dois aspectos do pensamento sartriano? Eis uma das lições importantes oferecidas pela conferência de Roma.

A terminologia permanece como o fio mais seguro a seguir para orientar-se no labirinto do desenvolvimento filosófico, desde que seja abordada simultaneamente de duas maneiras: que dilemas a nova terminologia permite afastar ou neutralizar? E quais ideias essenciais vem ela confundir ou ocultar? Sartre, como Heidegger, procurava acima de tudo fugir às ilusões da subjetivação: Heidegger, afastando cuidadosamente a linguagem da consciência e da personificação; Sartre, ao contrário, insistindo tanto sobre a linguagem da consciência, a ponto de as linguagens personalizadas da identidade e do eu não terem lugar em suas formulações. A nova linguagem sartriana da totalização constitui, por isso, uma espécie de assimilação do "Heidegger pragmático": ela desenvolve a ideia da consciência como projeto, ampliando-a de modo a incorporar a concepção heideggeriana do mundo, da mundeidade e da "mundização", mas também descrevendo como a temporalidade contínua atrai tudo o que está a seu redor em uma *Zuhandenheit* — o ser "à mão" de tipo utensílio — bem diferente das velhas filosofias epistemológicas, estáticas e contemplativas, focalizadas sobre os objetos e sua pura presença cognoscível (*Vorhandenheit*).

Mas para o pensamento contemporâneo que sustenta que a diferença é mais fecunda que a identidade, o termo totalização parece dar primazia à unificação: queremos que nossos sujeitos sejam múltiplos e heterogêneos, e preferimos a incomensurabilidade das posições-sujeito a qualquer processo — seja ele

perpétuo — do qual possa emergir um sujeito ou um eu reunificado.

Os contemporâneos ficarão, portanto, aliviados ao saber que Sartre insiste aqui — e talvez seja esse o momento mais notável da discussão — em dizer que a subjetividade é um fenômeno evanescente: não uma estrutura nem uma essência, mas um momento, e momento que, quase de imediato, vai perder-se de novo na objetividade, no mundo e na ação no mundo. Essa insistência tem, porém, um preço bastante alto: o do hegelianismo.

Porque a linguagem adotada por Sartre na *Crítica* para descrever a "subjetividade" — embora ele recuse esse termo e lembre as advertências de Hegel contra os efeitos danosos provocados pela distinção lexical do sujeito e do objeto — é assim mesmo profundamente hegeliana: nós nos exteriorizamos antes de "voltar" a nós mesmos e de preparar uma nova exteriorização. Encontra-se aqui o processo de objetivação, onipresente em Hegel, objetivação que, como se sabe, Marx quis distinguir da sua forma negativa, a "alienação", essa maneira pela qual nos tornamos outro para com nós mesmos. A práxis (palavra reinventada pelo conde Cieszkowski dez anos apenas após a morte de Hegel) é, sem contestação, a versão sartriana da *Tätigkeit* — ou atividade — perpétua de Hegel e de Goethe, que se tornará, em Sartre, uma ética da produção mais no sentido humano e não no sentido da indústria capitalista.

Seja como for, essa dialética do interior e do exterior, da transformação do mundo retornando ao eu para, por sua vez, transformá-lo, é, no momento, um tropo ou figura bem conhecida. O que há de moderno e de profundamente contrário a Hegel na apresentação feita por Sartre é o destaque dado à linguagem, à maneira como a linguagem objetiva a interioridade, transforma o interior em coisa exterior que, em seguida, transforma seu ponto de partida em subjetividade sem palavras [*wordless*]. Essa dialética traz a partir de agora o nome de reificação (Sartre tinha, em *O ser e o nada*, introduzido o barbarismo "coisificação"); e os exemplos que ele emprega, tirados de sua própria vida, do cotidiano e, já, do romance, mostram bem por que a ética e as teorias da ação abstratas ou universalizantes nada acrescentariam ao romancista filósofo. Ele destaca também que a própria linguagem constitui uma forma de reificação, tanto para o melhor como para o pior: a célebre angústia que tortura o conde Mosca a respeito da palavra "amor" mostra a capacidade que a nominação tem para, de repente, transformar tudo. Mas a reificação caracteriológica — o operário descobrindo-se antissemita, Leiris cristalizando constantemente suas tendências rebeldes e anarquistas... — aproxima a dialética sartriana da linguagem psicanalítica, de modo bem mais estreito do que levaria a crer sua rejeição filosófica do conceito de Inconsciente. De fato, a substituição de uma entidade chamada Inconsciente (substituição que traz para Freud um difícil problema filosófico e obriga Lacan a efetuar uma engenhosa reescrita de sua teoria) pelo passado, como espécie de não saber sedimentado no corpo e

irredutível a um conceito linguisticamente definível como o de memória, teria podido revelar-se mais fecunda para Sartre, em particular em suas biografias.

Foi nesse exato momento que a classe apareceu e sobre esse ponto teria podido haver um diálogo altamente produtivo com os marxistas (o que infelizmente não ocorreu!). Porque o que Sartre destacou não foi a luta de classes como conflito inevitável entre grupos sociais e, em última instância, entre os dois grupos sociais fundamentais que são os patrões e os produtores; ao contrário, ele se interessou pelas formas históricas revestidas pela consciência de classe no seio de dado grupo e pela maneira como a exteriorização da subjetividade sob uma forma tecnológica específica recai sobre os utilizadores dessa tecnologia a fim de modelar seu tipo de consciência, o qual volta, por sua vez, ao mundo social dos conflitos de classe para nele desempenhar um papel específico. Sartre dá como exemplo o momento em que a consciência de classe dos operários qualificados é ameaçada por uma tecnologia que já não necessita de suas competências e transforma o "proletariado" em uma massa de trabalhadores sem qualificação que mantêm uma relação bem diferente com o trabalho, com a política e com a luta de classes propriamente dita.

Tal é, para os marxistas, a lição mais interessante e mais sutil que se pode hoje tirar da análise sartriana da subjetividade, na época em que as novas formas de tecnologia e de trabalho transformaram nossa vida social e parecem ter tornado obsoletas as antigas categorias mobilizadas pela análise social e política. Hoje, de fato, não se trata de reativar a noção de luta de classes: ela encontra-se em toda parte, insuperável. Temos necessidade é de uma apreensão renovada da natureza da consciência de classe e de seu funcionamento. O Sartre da conferência de Roma tem coisas importantes a dizer a esse respeito.

Sobre a tradutora

Paulista radicada no Rio de Janeiro há mais de quarenta anos, Estela dos Santos Abreu é professora de Ciências Sociais e já traduziu mais de oitenta livros, entre eles *Introdução à leitura de Hegel,* de Alexandre Kojève, *A sociedade do espetáculo*, de Guy Debord, e *Jovem para sempre,* de Bob Dylan e Paul Rogers. Publicou algumas obras, como o *Dicionário de provérbios – Francês/Português/Inglês*, em coautoria com Roberto e Helena Cortes de Lacerda. Desde 1977, Estela apresenta autores brasileiros a serem traduzidos por editoras francesas.

Direção editorial
Daniele Cajueiro

Editora responsável
Ana Carla Sousa

Produção editorial
Adriana Torres
Mônica Surrage

Revisão de tradução
Alcida Brant

Revisão
Eduardo Carneiro

Diagramação
Elza Maria da Silveira Ramos

Produção de ebook
Caio Fidry